Filosófica



La ética explorada

Segunda edición

Ana Marta González

EUNSA

ANA MARTA GONZÁLEZ

LA ÉTICA EXPLORADA

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 210

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Primera edición: 2009
Segunda edición: 2016

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Campus Universitario • Universidad de Navarra • 31009 Pamplona • España
TTeléfono: +34 948 25 68 50 • www.eunsa.es • eunsa@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-978-84-313-3148-1
Depósito legal: NA 1.216-2016
Composición: M.ª Jesús Nicolay Mañeru

Imprime: Ulzama Digital, sl. Pol. Areta (Huarte). Navarra
Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE GENERAL

TABLA DE ABREVIATURAS 11

INTRODUCCIÓN: *DE LA EXPERIENCIA MORAL A LA ÉTICA FILOSÓFICA* 13

1. La ética como prolongación reflexiva de la experiencia moral 14
2. Metaética y ética normativa 16
3. ¿Ética o moral? 19
4. El punto de vista moral sobre el obrar humano 22
5. Definición y ámbito de la ética 29

CAPÍTULO I: *EL ESTATUTO DE "LO MORAL". REFLEXIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA* 35

1. Moralidad y felicidad en Aristóteles 36
2. Moralidad y felicidad en Tomás de Aquino 40
3. La disolución de lo moral en la ética contemporánea 47

CAPÍTULO II: *MORAL, FILOSOFÍA MORAL Y METAFÍSICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO* 53

1. Moral y filosofía moral 55
2. Filosofía moral y metafísica 61
3. El estatuto epistemológico de la ética 74

CAPÍTULO III: *EL "FAKTUM" DE LA RAZÓN. LA SOLUCIÓN KANTIANA AL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL* 83

1. Posición del problema 83
   1.1. La ética racionalista 83
   1.2. Dos objeciones de Hume a la ética racionalista 86
   1.3. El sentido moral de Francis Hutcheson 89
   1.4. La posición del problema por parte de Hume 90
2. Evolución del pensamiento moral de Kant 92
3. La doctrina del *Faktum* de la razón 95
4. Valoración de la doctrina del *Faktum* 101
5. Interpretaciones del *Faktum* 104
6. ¿El *Faktum* o la *is-ought question*? 111
7. El *Faktum* y la sindéresis 112
8. La naturaleza en la moral kantiana 114

CAPÍTULO IV: *ÉTICA Y MORAL. ORIGEN DE UNA DISTINCIÓN CONCEPTUAL Y SU TRASCENDENCIA EN EL DEBATE ÉTICO CONTEMPORÁNEO* 117

1. La repercusión del giro positivista en la fragmentación contemporánea de la ética 119
2. El aislamiento de "lo moral" en la base de la distinción entre moral y ética 122
3. Reforma y deconstrucción de los sistemas morales modernos 133
4. La rehabilitación de la ética de la virtud 141

CAPÍTULO V: *ÉTICAS SIN MORAL* 147

1. Las críticas a la moral moderna 149
   1.1. Compromisos metafísicos de las éticas contemporáneas 150
   1.2. Éticas ecológicas 154
   1.3. Éticas feministas 156
   1.4. Éticas de la virtud 160

1.4.1. La virtud como principio intrínseco 162
1.4.2. La sensibilidad al contexto 164
2. Razón y normatividad 166

CAPÍTULO VI: *LA ENSEÑAZA DE LA ÉTICA EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA* 175
1. La respuesta clásica y las objeciones modernas 175
1.1. ¿Pero podemos hablar de "buenas costumbres"? 176
1.2. ¿Pero no hay otros conceptos de ética? 178
2. El doble sentido de la expresión "pluralismo ético": existencial y epistemológico 179
3. La insuficiencia de una ética mínima en una sociedad pluralista 180
4. Una ética de la virtud para una sociedad pluralista 187
4.1. Acerca de las "buenas costumbres" 190
4.2. La referencia a la "naturaleza" 192
4.3. Virtud y ley natural 194
5. Autenticidad 195

ÍNDICE DE NOMBRES 199

ABREVIATURAS Y EDICIONES EMPLEADAS

ARISTÓTELES

Acerca del alma: *De An.*[1]
Etica a Nicómaco: *EN*[2]
Ética a Eudemo: *EE*[3]
Metafísica: *Met.*[4]

TOMÁS DE AQUINO

Comentario a la Ética a Nicómaco: *In EN*[5]
Suma Teológica: *S.Th.*[6]

HUME

Tratado de la naturaleza humana: *Treatise*[7]
Investigación de los principios de la moral: *EPM*[8]

1. Ed. Gredos, Madrid, 1987, 1ª reimpresión, 1983. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

2. Edición bilingüe a cargo de María Araújo y Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

3. Ed. Gredos, Madrid, 1985, 6ª reimpresión, 2003. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción de Julio Pallí Bonet.

4. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, 2ª ed. Revisada, Gredos, 1982, 1ª reimp. 1987.

5. Edición latina: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, ed. 3, cura et Studio Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964.

6. *Summa Theologiae*, I, I-IIae, II-IIae, B.A.C., cura Fratrum eiusdem ordinis, Madrid, 1961, 1962, 1963, 3ª ed. Edición castellana: Suma de Teología, BAC, Madrid 1989.

7. *A Treatise of Human Nature*. Se cita según la 2ª edición de Oxford Clarendon Press (1978), de Selby-Bigge, revisada por P. H. Nidditich.

Edición castellana: *Tratado de la naturaleza humana*, ed. preparada por Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2005.

8. *Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals*. Se cita según la 3ª edición de Oxford, Clarendon Press (1975), de Selby-Bigge, revisada por P. H. Nidditich. Edición castellana: *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los*

KANT

Fundamentación de la metafísica de las costumbres:	*GMS*[9]
Crítica de la Razón Práctica:	*KpV*[10]
Religión dentro de los límites de la mera razón:	*Rel*[11]
En torno al tópico: 'tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la praxis':	*TP*[12]

HEGEL

Principios de Filosofía del Derecho:	*FD*[13]

NIETZSCHE

Kritische Gesamtausgabe:	*KGW*[14]

principios de la moral, ed. Jaime de Salas, tr. Jaime de Salas y Gerardo López Sastre, Tecnos, Madrid, 2007.

9. Edición castellana: *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, tr. Manuel García Morente. Ediciones Encuentro, Madrid, 2003. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). *Kant's Werke*, Band IV, Akk Berlin, 1911.

10. Edición castellana: *Crítica de la razón práctica*. Ed. y tr. De Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000. *Kritik der praktischen Vernunft.* (1788). Kant's Werke, Band V, Akk Berlin, 1913.

11. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. (1793). *Kant's Werke*, Band VI, Akk, Berlin, 1914.

12. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. (1793). *Kant's Werke*, Band VIII, Akk Berlin und Leipzig, 1923.
Edición castellana en: *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.

13. *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hrsg. D. Henrich, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983.
Edición castellana. *Principios de Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1987.

14. *Morgenrothe*, en *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, V/1, *Morgenrothe. Nachgelassene Fragmente. Anfang 1880 bis Fruhjahr 1881*. Hrsg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlin, Gruyter, 1971.

Die frohliche Wissenschaft, en *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, V, 2, *Idyllen aus Messina. Die frohliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente*. Fruhjahr 1881 bis Sommer 1882. Hrsg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlin, Gruyter, 1973.

Jenseits von Gut und Boese, en *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, VI, 2, *Jenseits von Gut und Boese. Zur Genealogie der Moral* (1886-1887). Hrsg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlin, Gruyter, 1968.

Gotzen-Dammerung, en *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, VI, 3, *Der Fall Wagner. Gotzen-Dammerung. Nachgelassene Schriften* (August 1888-Anfang Januar 1889): *Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Hrsg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlin, Gruyter, 1969.

INTRODUCCIÓN

El presente libro constituye una recopilación de estudios en su mayor parte ya publicados sobre la naturaleza de la ética[1]. Si la unidad temática justifica su inclusión en un único volumen, el motivo que realmente me ha llevado a reunirlos es bastante más prosaico: simplemente hacerlos más accesibles a aquellos que se interesen por estas cuestiones, así como a los estudiantes de ética en Filosofía.

En todo caso, lo prosaico del motivo no resta importancia al tema: qué es la ética, cuál es su objeto, en qué relación se encuentra moralidad y felicidad, qué diferencia hay, si es que la hay, entre ética y moral, así como el recorrido histórico que permite comprender la frecuente diferenciación de ambos términos, o de qué modo cabe plantear la enseñanza de la ética en una sociedad como la nuestra, son cuestiones que, de un modo u otro, gravitan siempre sobre nuestras discusiones éticas.

1. "El Estatuto de lo moral", *Anuario Filosófico*, XXX/3, 1997, pp. 703-721; "Moral, filosofía moral y metafísica", *Pensamiento*, vol. 56, nº 216, 2000, pp. 439-467; *El Faktum de la razón*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, nº 75, 1999. "Ética y moral. Origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo", Anuario Filosófico, vol. XXXIII/3, 2000, pp. 797-832. "Éticas sin moral". *Pensamiento y Cultura. Revista de Humanidades*, vol. 12/2, 2009, pp. 303-320. "La enseñanza de la ética en una sociedad pluralista" fue una conferencia impartida en el IESE, en el marco de la *VI Encuentro Internacional sobre Docencia de ética empresarial y profesional*, en el año 2000. Una versión adaptada de ese texto apareció luego, bajo el título "Ethics in Global Business and in a plural society" en *The Journal of Business Ethics*, vol. 44, nº 1, April (II), 2003, pp. 23-36.

Si, como señalara MacIntyre, nuestros conflictos y desacuerdos éticos obedecen en gran medida a que ni siquiera estamos en claro acerca de la naturaleza de nuestros desacuerdos, explorar cuestiones como las que acabo de indicar es una tarea inexcusable. A este respecto, y en abierto contraste con una visión muy extendida, que tiende a presentar la ética como si fuera un recetario o un prontuario para resolución de conflictos morales, es preciso recordar que la ética es ante todo una disciplina filosófica, y, por tanto, una tarea reflexiva.

1. La ética como prolongación reflexiva de la experiencia moral

Ciertamente, el objeto de la ética es algo tan práctico como el obrar humano, y su finalidad última no puede ser sino contribuir a la dirección del obrar. Pero ello no nos autoriza a confundir el plano de la *praxis*, con el plano de la *reflexión* sobre la praxis; ni mucho menos confundir el buen obrar con la mera aplicación de normas. Por de pronto, antes de aplicar cualquier norma hay que reconocer si la norma en cuestión es pertinente en el caso concreto, para lo cual ya se requiere cierto conocimiento práctico.

Así pues, la reflexión filosófica sobre el obrar humano, la ética, lejos de hacer superfluo el conocimiento práctico que posee todo agente, por el solo hecho de verse urgido a actuar, más bien lo presupone; presupone, esto es, una elemental captación del bien que es posible realizar, un juicio acerca de la cualidad moral de las acciones, así como la deliberación acerca del curso de acción más adecuado para guardar la rectitud moral en unas circunstancias dadas. La ética filosófica se hace cargo reflexivamente de esa experiencia moral del ser humano, y la analiza, la critica, la profundiza. "El filósofo moral –escribe Habermas– no dispone de un acceso privilegiado a las verdades morales"[2]. Lo que hace es reflexionar sobre la experiencia moral cotidiana, con el fin de clarificarla y conocerla en sus

2. J. HABERMAS, "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?", en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 33.

principios, de forma que ese conocimiento revierta positivamente sobre el modo de vivir.

Desde esta perspectiva, la ética filosófica puede considerarse la prolongación de un rasgo presente en nuestras vidas, por el solo hecho de ser humanos. En efecto: por el solo hecho de ser humanos, tenemos una ética implícita, que se manifiesta en las valoraciones, espontáneas o meditadas, que hacemos de la conducta propia o ajena. Así lo expresa Stephen Darwall: "el pensamiento y el sentimiento ético están entretejidos en nuestras vidas de maneras que rara vez apreciamos. Todos tenemos alguna ética implícita, tanto si lo sabemos como si no, incluso si negamos tenerla. A veces podemos dejar de reconocer o rehusar reconocer nuestros valores, por supuesto, pero no podemos vivir sin ellos. Aquellos que piensan que podemos deberían considerar que sin valores careceríamos de sentimientos tales como el orgullo, la admiración, el respeto, el rechazo, el resentimiento, la indignación, la culpa, la vergüenza, y una completa ristra de otros. ¿Sería una vida reconocible como humana, en ausencia de cualquiera de estos valores?"[3].

En términos parecidos se expresa Annemarie Pieper: "la moral –observa– también juega un gran papel en la experiencia cotidiana: en todos los comportamientos y usos lingüísticos de los seres humanos se manifiesta de manera más o menos pronunciada un determinado compromiso que, a su vez, se basa en unas valoraciones determinados. Es justamente la humanidad del ser humano en tanto que miembro de una sociedad lo que hace que no se muestre sencillamente indiferente ante lo que digan y hagan las otras personas, sino que tome partido y exprese, manifestando su alabanza y su censura, su aprobación y su desaprobación, su acuerdo y su rechazo, lo que considera bueno o malo, acertado o desacertado. Esta posibilidad esencial de no aceptar acríticamente todo lo que acaece, sino –sea por interés propio, por convicción interna, o por una finalidad considerada universalmente como deseable– de manifestar la actitud personal de cada uno en el seno de la comunidad de individuos que

3. "Ethical thought and feeling are woven throughout our lives in ways we rarely appreciate. We all have some implicit ethics, whether we know it or not –even if we deny that we do. We may occasionally fail or refuse to acknowledge our values, of course. Or avoid developing them into a coherent ethical outlook or philosophy. But we cannot live without values. Those who think we can should consider that without values we would lack such feelings as pride, admiration, respect, contempt, resentment, indignation, guilt, shame, and a whole host of others. Would a life be recognizably human without any of these?". S. DARWALL, *Philosophical Ethics*, Westview Press, 1998, p. 3.

actúan y se comunican entre sí, constituye un indicio de la libertad como fundamento de toda praxis humana”[4].

Reconocer que las valoraciones y los juicios morales forman parte de nuestra vida cotidiana es reconocer que la ética, la moral, es algo cotidiano. Pero no es todavía conocer por qué esas valoraciones y juicios a menudo difieren entre sí, ni cuál es la relevancia práctica de tales diferencias, ya para el individuo, ya para la sociedad en su conjunto. Como señalábamos poco más arriba, profundizar en estas cuestiones es la tarea que persigue la ética filosófica o filosofía moral.

De acuerdo con lo anterior, la filosofía moral o ética filosófica se puede describir como la rama de la filosofía que se ocupa de estudiar los actos humanos desde el punto de vista de su moralidad, es decir, desde el punto de vista de lo que hace los actos humanos buenos en absoluto, y no sólo desde un punto de vista particular –por ejemplo, bueno para la salud, para la economía, etc.–[5].

2. METAÉTICA Y ÉTICA NORMATIVA

Según esto, la tarea específica de la *filosofía* moral consistiría en reflexionar sobre la experiencia moral cotidiana, para tratar de clarificar y discernir los principios del obrar moral, conforme a los cuales dirigimos y evaluamos moralmente las acciones, de forma que ese conocimiento revierta positivamente en la dirección de la vida. Por lo primero, la filosofía moral entraña, desde siempre, una dimensión “metaética”, esto es, una dimensión de reflexión sobre la propia experiencia moral; por lo segundo, entraña una dimensión propiamente normativa.

En efecto: aunque la distinción entre metaética y ética normativa se presentó inicialmente asociada a la filosofía analítica del lenguaje, para designar la diferencia entre el estudio del lenguaje moral y el estudio de la moral propiamente dicha, en la actualidad se ha hecho frecuente un uso más amplio del término “metaética”, según el cual ésta trataría no sólo del

4. A. PIEPER, *Ética y moral: una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 26.

5. Cf. R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 5ª ed., pp. 19 y ss.

lenguaje moral, sino también de cuestiones de tipo metafísico y epistemológico, entrañadas en la experiencia moral y en el mismo desarrollo de la ética filosófica. Por contraste, la *ética normativa* se vuelca directamente en el análisis y comprensión de las acciones, con una intención práctico-normativa.

Para distinguir ambos usos del término "metaética", A. Pieper ha introducido una útil distinción entre *metaética y metamoral*: la primera se ocuparía de las teorías morales en general, mientras que la segunda se centraría en el análisis de los enunciados morales, en la línea inaugurada por el filósofo británico G. E. Moore.

"La metaética –escribe Annemarie Pieper–, podría considerarse como la teoría de la ciencia aplicada a la ética. Se entiende bajo esta denominación no sólo aquella corriente de ética que desde comienzos del presente siglo se ha dado a conocer como tal, sobre todo en el ámbito anglosajón, sino también –y en un sentido más amplio– toda reflexión que no se refiere directamente al objeto de la ética sino a la *estructura de la propia reflexión*, así como a la manera como la ética habla de su objeto. Esta reflexión, crítica en su intencionalidad, que analiza el discurso ético en lo relativo a sus pretensiones y sus límites, es metaética en sentido propio. Por el contrario, la metaética anglosajona, que trata de analizar el *significado* de las palabras utilizadas en el cotidiano juego lingüístico de la moral (por ejemplo, el deber, el poder hacer, la obligación, lo bueno, la conciencia, etc.), no es propiamente 'meta-ética', sino '*meta-moral'*, a la luz de la distinción entre moral y ética (esta última, la ciencia de la moral) que hemos considerado ya en un principio"[6].

Entendida como teoría de la ciencia aplicada a la moral, o, dicho más sencillamente, como estudio de las cuestiones epistemológicas relativas a la moral, la metaética no es un asunto nuevo. Como ha hecho notar Spaemann, la filosofía moral, desde Sócrates, siempre se ha interrogado por el uso de los términos morales y la naturaleza del conocimiento moral[7], si bien, esa interrogación no aparecía desvinculada de una investigación sustantiva acerca de la naturaleza del bien.

En realidad, como observa Darwall, "en la obra de las grandes figuras en la historia de la ética rara vez encontramos esta separación. Al con-

6. Cf. A. PIEPER, *Ética y moral*, p. 61.

7. R. SPAEMANN, "Was ist philosophische Ethik?", en *Ethik Lesebuch von Platon bis heute*, Piper, München, 1991, pp. 9-23.

trario, pensadores como Aristóteles, Kant y Stuart Mill han intentado integrar metaética y teoría normativa en una visión sistemática coherente. Sus teorías normativas acerca de lo que tiene valor dependían invariablemente de sus teorías filosóficas acerca de la naturaleza del valor. Incluso la radical crítica nietzscheana de la moral, su 'inversión de valores', dependía de sus ideas filosóficas acerca de lo que podían ser el valor y la valoración. Todos estos filósofos ponen en juego su pensamiento filosófico más profundo acerca de la ética a la hora de su pensamiento ético-normativo. Para estos pensadores, la filosofía tiene consecuencias éticas: importa"[8].

En cambio, lo que Annemarie Pieper llama meta-moral sí experimentó un crecimiento considerable en el pasado siglo, al menos hasta los años 70, década en la que asistimos, por un lado, a la llamada "Rehabilitación de la filosofía práctica", y, por otro, a la publicación de la *Teoría de la justicia* por parte de Rawls. Hasta entonces, la teoría ética del siglo XX había estado dominada por el llamado *"no-cognitivismo ético"*, postura para la que los enunciados normativos carecerían de valor cognitivo, no serían ni verdaderos ni falsos, sino que su única función sería expresar nuestra propia postura emocional ante una cuestión, tal vez exigiendo de terceros que hicieran suya una cierta opinión. En esas condiciones, que bloqueaban cualquier investigación normativa, era lógico que la ética se centrara en problemas de tipo meta-ético[9].

Ahora bien: si la ética, como reflexión filosófica sobre el obrar humano, tiene algún sentido práctico es precisamente porque, por una parte, advertimos que nuestro obrar, y, derivadamente, los juicios sobre nuestro

8. "In the work of the great figures in the history of ethics we rarely find this separation. On the contrary, thinkers such as Aristotle, Kant, and John Stuart Mill all attempted to integrate metaethics and normative theory into a coherent systematic view. Their normative theories about what has value invariably depended on their philosophical theories about what value is. Even Nietzsche's radical critique of morality, his 'transvaluation of values', depended on his philosophical views about what value and valuation could be. All these philosophers bring their most deeply probing philosophical thinking about ethics to bear on their normative ethical thought. For these thinkers, philosophy has ethical consequences –it matters". S. DARWALL, *Philosophical Ethics*, p. 12.

9. En efecto –observa Kutschera– "si los enunciados normativos no son ni verdaderos ni falsos, tampoco se pueden fundamentar. Las opiniones personales se tienen o no se tienen; se pueden describir y aclarar, pero no son algo que pueda tener para los demás un carácter obligatorio. El conocimiento de que alguien mantiene ésta o aquella postura, de que encuentra algo bien o mal, y de por qué lo hace, no es para mí un fundamento para compartir esa postura y actuar según ella. De este modo, según la tesis del emotivismo, la ética, como disciplina normativa, como teoría de la acción moral correcta, es imposible, y la tarea de la filosofía práctica sólo puede consistir en demostrar esta imposibilidad". F. KUTSCHERA, *Fundamentos de ética*, Cátedra, 1982, pp. 11-12.

obrar, pueden ser acertados o desacertados, verdaderos o falsos, y porque, por otra parte, advertimos que el reconocimiento de la verdad o falsedad de tales juicios tiene la virtualidad de modificar nuestra conducta.

Indudablemente ambas hipótesis entrañan una toma de postura acerca de la racionalidad de las acciones y del comportamiento en general, que es preciso examinar con más detalle. Sin embargo, el hecho de que nuestra vida humana, tanto en el nivel personal como colectivo, se edifique sobre tales hipótesis, constituye una presunción a su favor, que sólo podría cuestionarse adoptando una postura radicalmente nihilista.

3. ¿ÉTICA O MORAL?

Por lo demás, en cuestiones de lenguaje se impone salir al paso de un uso muy extendido, que se refiere a la oportunidad de distinguir o no ética y moral.

Por de pronto, conviene advertir que, desde un punto de vista etimológico, apenas hay diferencia entre hablar de "ética" o "moral": el término moral, del latín mos/moris, no es, al menos en un sentido, muy diverso del griego *ethos*, del que procede la palabra ética, que significa ya carácter, ya costumbres.

Sin embargo, a lo largo de la historia de la ética se ha producido una paulatina diferenciación entre ambos conceptos, si bien esa diferenciación adopta sentidos diversos según los autores y las disciplinas.

Así, según una acepción particularmente extendida entre los autores que cultivan la ética filosófica, la "moral" alude al comportamiento regido por normas o leyes universales, mientras que el término "ética" se vincula más directamente con la idea de una vida buena, en la que el concepto de normas o leyes universales, sin estar necesariamente ausente, no desempeña el papel prioritario, sino que éste se reserva a la virtud, las costumbres y las instituciones en las que se materializa o concreta el bien moral. En estos términos suele cifrarse la mayor diferencia entre la ética antigua y la filosofía moral moderna, diferencia que queda en parte recogida en la contraposición hegeliana entre *Moralität y Sittlichkeit* –moralidad y eticidad. Y en estos términos pueden entenderse asimismo los variados inten-

tos contemporáneos de desarrollar una "ética sin moral" –donde, además de éticas medioambientales o feministas, entrarían algunas versiones de la ética de la virtud.

Ahí el término "moral" recogería el sentido, distintivamente moderno, y específicamente kantiano, que asocia lo moral al comportamiento sujeto a normas, o a un núcleo normativo con vigencia universal. Por el contrario, "ética" recogería una acepción más amplia de la praxis, que abarca también costumbres y, en general, identificación con modos de vida institucionalizados –aspecto que había sido enfatizado por los filósofos morales de la ilustración escocesa, principalmente Hume y Smith.

Todavía Kant había tomado indistintamente los términos ética y moral[10]. Sin embargo, en él ya se advierten con toda claridad las bases de la posterior diferenciación hegeliana entre moralidad y eticidad, precisamente en la medida en que es el propio Kant el que introduce una diferencia neta entre lo que llama la parte pura y la parte empírica de la ética[11].

Esa diferenciación expresa con mucha claridad *el concepto moderno de lo moral*, como leyes universales que se imponen a la conciencia, cuidadosamente diferenciadas de los aspectos pragmáticos de la conducta, relativos al acierto y el éxito en el modo de conducirse en la vida. El propio Kant expresa mejor que nadie esa diferencia cuando escribe: "la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor bien posible bienestar propio, podemos llamarla *sagacidad/prudencia* en sentido estricto"[12]. Y, al mismo tiempo, define la *moralidad* por referencia a la conformidad con una ley universal, independiente por entero de cualquier propósito ulterior.

Una distinción semejante, entre lo prudencial y lo moral, no la encontramos con tanta claridad en Aristóteles[13]. Aristóteles habla, sí, de una fal-

10. Así, escribía en el Prólogo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: "Las leyes son, o leyes de la naturaleza, o leyes de la libertad. La ciencia de las primeras llámase física; la de las segundas, ética; aquélla también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres", *GMS*, 4: 387.

11. Así, en el mismo lugar, sigue diciendo Kant: "Tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla debe determinar las leyes de la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta las de la voluntad del hombre, en cuanto el hombre es afectado por la naturaleza; las primeras considerándolas como leyes por las cuales todo sucede, y las segundas, como leyes según las cuales todo debe suceder", *GMS*, 4: 387-8.

12. KANT, *GMS*, Sección II.

13. Ello no impide reconocer en Aristóteles ciertas expresiones que apuntan a la característica incondicionalidad de lo moral, su no reducción a puras consideraciones instrumentales, ya sea téc-

sa prudencia, o de una cierta destreza para deliberar acerca de los medios para un fin; pero distingue en todo caso esa habilidad de la prudencia propiamente dicha, que, a su juicio, no puede darse sin virtud moral. Por el contrario, la diferenciación neta de lo prudencial –entendido como razonamiento dirigido a la conveniencia individual– y lo moral, en el sentido del comportamiento, moralmente apropiado, hasta cierto punto marcado por el desinterés, la encontramos ya en Smith, y, de modo particularmente notorio, como acabamos de señalar, en Kant.

No obstante el mérito que puede revestir esta visión "depurada" de lo moral –por ejemplo, para subrayar la distancia de la subjetividad humana frente al resto la naturaleza– está claro que una distinción tan neta entre moral y prudencia, favorece la visión de la moral como una instancia abstracta, en la que sin duda el sujeto se destaca frente al mundo, pero al precio de una cierta alienación, pues el mundo y sus requerimientos sobre el sujeto se experimentan entonces, ante todo, como introduciendo una fractura en la propia subjetividad, como escindiendo al hombre en dos mitades. Introduciendo el término "alienación", en todo caso, hablamos ya el lenguaje de Hegel.

Es Hegel, en efecto, el que denuncia la "separación" o alienación del sujeto moral frente al mundo, y el que se propone como tarea el superar dicha alienación. La introducción hegeliana de la *eticidad* –de la sustancia ética expresada en instituciones–, como contrapuesta a la moralidad, pretendía superar aquella división. En efecto: frente a las leyes morales, que imponen sus exigencias universales a la conciencia del sujeto individual, "las leyes éticas –dice Hegel– no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas aparece como en su propia esencia el testimonio del espíritu"[14]. Para Hegel, la eticidad no es moralidad abstracta sino que constituye la sustancia misma de la vida del sujeto: "en la identidad simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre*. El hábito de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu"[15].

nicas o pragmáticas, como cuando anota, varias veces en la *Ética a Nicómaco*, que "la buena acción es en sí misma un fin". Cf. *EN*, VI, 2, 1139 b3-4; *EN*, VI, 5, 1140 b5-6.

14. G.W.F. HEGEL, *FD*, #147. Edhasa, Barcelona, 1987.

15. G. W. F. HEGEL, *FD*, #151.

Así pues, con la distinción moralidad-eticidad Hegel trataba de resaltar que la moralidad, entendida en los términos kantianos de ley-deber-conciencia, no agota el ámbito de la ética, porque el hombre que experimenta el deber moral en su conciencia, no es un sujeto abstracto, sino que vive en un mundo que le precede y en parte le constituye a él mismo como sujeto concreto, más o menos receptivo a unos contenidos valorativos –diríamos hoy– y unas prácticas determinadas.

Sin embargo, en la medida en que la distinción de moral y ética es ella misma un producto de la historia de la ética, o, mejor, de la reflexión filosófica sobre el obrar humano, resulta inadecuada para caracterizar debidamente el objeto propio de esta reflexión. Para alcanzar una caracterización más adecuada, nos conviene seguir el hilo de la etimología, y advertir que el estudio del *ethos* –en la doble acepción de la palabra, costumbres y carácter– nos conduce necesariamente al estudio de la acción humana, como punto central en el que confluyen carácter y costumbres, y lugar donde se decide el bien humano.

4. El punto de vista moral sobre el obrar humano

En efecto: *el objeto de la ética no es otro que el obrar humano, desde un punto de vista que le es esencial,* a saber, el punto de vista de lo que hace al hombre bueno o malo en absoluto, en cuanto hombre. A esto llamamos *punto de vista moral*. Dicho de manera escolar: el objeto material de la ética es el obrar humano; su objeto formal, la moralidad.

Según esto, la ética se aplica al estudio del *bien humano*, es decir, lo que hace buenos a los hombres y sus acciones. Desde esta perspectiva, se aplica al análisis de la estructura, principios y racionalidad interna del obrar humano, cuya relevancia para la configuración del carácter y las costumbres es indudable.

Así lo entiende A. Pieper cuando escribe "entendemos por ética, en tanto que disciplina filosófica, la ciencia de la acción moral. Investiga la praxis humana desde el punto de vista de las condiciones de su moralidad y trata de fundamentar el concepto de la moralidad. Por ésta entendemos, ante todo, aquella cualidad que permite calificar a una acción de moral, de

moralmente buena"[16]. Por eso la ética se interesa por clarificar la naturaleza del bien para así poder contestar a la pregunta sobre qué convierte a una acción en buena.

Ello obliga a considerar la naturaleza del bien y de los actos humanos, pues el bien humano se realiza principalmente a través de nuestros actos voluntarios, a través de nuestras acciones[17]. Sin embargo, a juicio del filósofo británico G. E. Moore, para tratar adecuadamente el objeto de la ética *se requiere una reflexión previa, más general, sobre la naturaleza del bien*, hasta el punto de que él define la ética como la investigación genérica sobre el bien[18].

¿Tiene razón Moore? ¿Incluye la ética una reflexión sobre el bien en general, o más bien se reduce a una investigación sobre el bien específicamente humano, realizable mediante nuestras acciones? La cuestión planteada por Moore no es nueva. En cierto modo, reproduce la diversa aproximación a la ética que encontramos en Platón y Aristóteles[19]. En todo caso, en esto mismo tenemos un indicio de que la ética filosófica, incluso aunque dirija su atención al bien humano, no puede simplemente esquivar la reflexión sobre la naturaleza del bien. Se puede discutir si la reflexión sobre la *naturaleza del bien* es o no una reflexión ética, o no es, más bien, una reflexión de tipo metafísico, que la ética como tal da por supuesta. Pero, en todo caso, en la medida en que la ética se ocupa del bien humano, una reflexión de este tipo no está fuera de lugar.

Ahora bien, a la pregunta por *lo que hace buenos al hombre y sus actos*, la ética ha respondido de distintas maneras, a lo largo de su historia. En algunos casos, su atención se ha centrado en la noción de *virtud*, otras veces, en la noción de *deber*, otras, en la de *utilidad*, otras en la de *valor*.

Para Sócrates, iniciador de la ética filosófica, la bondad humana depende de la virtud, pero Sócrates define la virtud como *conocimiento* del bien y del mal, de forma que quien tiene verdadero conocimiento del bien

16. A. PIEPER, *Ética y moral*, p. 14.

17. "For when we say that a man is good, we commonly mean that he acts rightly; when we say that drunkennes is a vice, we commonly mean that to get drunk is a wrong or wicked action". G. E. MOORE , *Principia Ethica*, # 2, Cambridge University Press, revised edition, 1993, reprinted 2000.

18. "This, then is our first question: what is good? And what is bad? And to the discussion of this question (or these questions) I give the name of *Ethics*, since that science must, at all events, include it". G. E. MOORE, *Principia Ethica*, # 2.

19. Cf. ARISTÓTELES, *EN*, I, p. 6.

y del mal es virtuoso y bueno. Esta tesis, que está en la base del llamado *intelectualismo socrático* es matizada por Platón, quien, por un lado, distingue entre creencia y conocimiento, y, por otro, al dar cuenta de las distintas virtudes, toma en consideración la parte apetitiva del alma, descuidada por Sócrates.

Sin embargo, también Platón los actos son buenos cuando participan del Bien en sí, lo cual es posible sólo a los que han abandonado la caverna, y el mundo de las apariencias, para *contemplar* la luz del sol. Son ellos los que, al haber visto el Bien en sí, pueden introducir orden en sus almas y en la *polis*, en lo cual consiste el bien humano.

Aristóteles considera que esa aproximación es todavía poco práctica, porque el bien de cada cosa es distinto, dependiendo de la cosa de que se trate. Así, aunque él también enfatiza la virtud, que define, en general, como hábito que "perfecciona al agente y hace perfecta su obra", y define la virtud humana atendiendo a lo específico de la naturaleza humana –la razón–, distingue sin embargo dos usos de la razón –teórico y práctico– de los cuales el segundo está directamente relacionado con la virtud humana. A partir de aquí, se plantea la cuestión de la relación e influencia entre conocimiento teórico-contemplativo y conocimiento práctico-moral. En todo caso, atendiendo a la distinción griega entre lo bello y lo conveniente, Aristóteles hace notar la diferencia existente entre desarrollar la virtud por sí misma –que es *nobleza*– y desarrollarla por bienes simplemente naturales:

"Ser bueno y ser noble difieren no sólo en el nombre sino también en sí mismos. Pues todos los bienes tienen fines que deben ser elegidos por ellos mismos. De éstos, son nobles todos aquellos que, existiendo por ellos mismos, son laudables. Ahora bien, éstos son los que motivan las acciones laudables, y son ellos laudables por sí mismos, como por ejemplo, la justicia misma y sus acciones; también las acciones moderadas, porque la moderación es laudable; pero la salud no es laudable, ya que su efecto no lo es, ni la acción vigorosa, porque la fuerza no lo es; ellas son buenas pero no laudables... Es bueno un hombre para quien los bienes naturales son buenos, dado que los bienes por los que luchan los hombres y que creen que son los mayores, honor, riqueza, virtudes del cuerpo, buena suerte y poder, son buenos por naturaleza, pero pueden resultar nocivos para algunos a causa de su modo de ser. Pues ni el insensato, ni el injusto, ni el intemperante obtienen ningún provecho de su uso, como tampoco el enfermo del régimen del sano, o el hombre débil y lisiado de los aderezos del

sano y en posesión de todos los miembros. Un hombre es noble por poseer aquellos bienes que son nobles en sí mismos y por practicar actos nobles y con vistas a ellos mismos, y son nobles las virtudes y los actos que proceden de la *virtud*"[20].

Ciertamente, cambian mucho las cosas si nos acercamos a la virtud desde presupuestos filosóficos realistas como Aristóteles, o empiristas, como Hume. Baste indicar que de las dos principales caracterizaciones que hace Aristóteles de la virtud, como "hábito digno de elogio" y como "aquello que perfecciona a un agente y hacer perfecta su obra", Hume, se quedaría únicamente con la primera, al pensar la virtud, principalmente, como un rasgo del carácter que despierta un sentimiento de agrado en el espectador, que juzga si una determinada acción sería generalmente adecuada para causar placer o utilidad, ya a su poseedor o a los afectados por su acción. Esto es, en efecto, todo lo que puede esperarse si uno adopta consecuentemente el método experimental en cuestiones morales: la reducción del bien honesto, a un fenómeno psicológico resultante de la conjunción, más menos lograda, dependiendo de la habituación, de placer y utilidad en un carácter[21].

Aunque Aristóteles también ponía en relación el bien honesto, el bien útil y deleitable, estaba lejos de reducir el primero a una combinación de los otros dos. Así en el mismo lugar de la *Ética a Eudemo*, sigue diciendo:

20. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VIII, 3, 1248 b 16-35.

21. En general, la ética moderna puede verse como un empeño filosófico por pensar la realidad moral al margen de presupuestos metafísicos que caracterizan la reflexión de Platón o Aristóteles, o bien prescindiendo del horizonte teológico en el que se había movido buena parte de la ética desde la Edad Media. En ese empeño filosófico tuvo mucha influencia el paradigma de la ciencia natural al inicio de la modernidad, que condujo a reducir el ámbito de lo objetivo a las llamadas "cualidades primarias", frente a las cuales, las propiedades morales, la misma definición de lo bueno o lo malo, fueron considerados asuntos subjetivos, de tal manera que la dimensión normativa de la ética pasó a interpretarse en muchos casos en clave voluntarista. Así ocurre, por ejemplo, en la mayor parte de las teorías modernas de la ley natural. En este contexto, a Hume no le faltaban razones para abrazar el método experimental: le parecía que muchos de sus contemporáneos habían errado el camino, al pretender explicar la realidad de las distinciones morales mediante la sola razón, acaso fascinados por el rigor y necesidad de los razonamientos matemáticos. A juicio de Hume, por el contrario, las distinciones morales son posibles sólo porque nos sentimos afectados por las acciones y los caracteres ajenos, si bien la razón es también necesaria para explicar, a partir de ahí, la complejidad de nuestros juicios morales. Sin embargo el método experimental tiene sus límites, cuando se trata de dar razón de toda la amplitud de la experiencia moral, y, en particular, de la necesidad con la que se nos impone el bien moral, en ausencia incluso de afecciones sensibles. Pues una cosa es tomar el sentimiento como criterio de reconocimiento de las cualidades morales y otra reducir la cualidad moral a la mera afección sentimental, sin advertir el contenido objetivo que está en su base, capaz de motivar nuestro razonamiento práctico.

"Hay personas que piensan que se debe tener la virtud, pero sólo a causa de los bienes naturales. Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles. Y no sólo esto, sino que las cosas que por naturaleza no son bellas, sino buenas (*agathon*), son para ellos bellas (*kalon*). Porque los bienes naturales son bellos cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen. Por esto, para el hombre noble los bienes por naturaleza sí son bellos (...) de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello"[22].

La insistencia de Aristóteles en la nobleza –que constituye para él la virtud perfecta[23]– es tal vez el aspecto de su ética que mejor permite enlazar su pensamiento con el de los estoicos, que, a la hora de evaluar la bondad o maldad de las acciones ponen el énfasis en la noción del *deber*.

Como escribe Cicerón a su hijo Marcos, "de ninguna acción de la vida, ni en el ámbito público ni en el privado, ni en el foro ni en tu casa, ya hagas tú solo, ya juntamente con otro, puede estar ausente el deber, y en su observación está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia toda la torpeza"[24].

La noción de "deber" que maneja Cicerón, se encuentra muy vinculada con la de virtud. la acción conforme a la virtud, es ciertamente un *bonum*, y por tanto mantiene la razón de conveniencia característica de todo bien, pero incluye además la noción de lo *debido*: no es simplemente lo conveniente (*conveniens*), sino lo debido (*debitum*): algo debido al hombre en razón de su condición de ser racional –querido por sí mismo, o, como diría Kant, fin en sí mismo.

Pues lo característico de la buena acción, de la acción conforme a la virtud, es que conviene al hombre, como ser racional, en la medida en que es lo que la razón descubre que debe ser hecho en unas circunstancias dadas, y es, en ese sentido, una acción debida[25]. En otras palabras: la buena acción es la que realiza lo que la razón manda tras considerar las circunstancias concretas del caso. La referencia a la razón que manda es lo que

22. *EE*, VIII,3, 1249 a 1-10.

23. Cf. *EE*, VIII, 3, 1249 a 13.

24. CICERÓN, *De los deberes*, I, 4, ed. Tecnos, Madrid, 1989.

25. En todo caso, el concepto de *debitum* no puede confundirse con el de *praeceptum*. cf. C. SCHRÖER, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Stuttgart, Kohlhammer, 1995, pp. 124 y ss).

otorga a la buena acción una formalidad característica, la formalidad de deber.

Sin duda, que la formalidad del deber pertenezca a la esencia del bien práctico no significa que pertenezca a la esencia del bien sin más. En ese caso, la conclusión sería que, allí donde el bien ha sido realizado cesaría de ser bueno, puesto que la formalidad de deber habría sido cancelada (Scheler). Y otro tanto ocurriría allí donde la formalidad de deber fuera débil, como sucede allí donde el bien se realiza con gran naturalidad, no porque sea natural, en el sentido de instintivo, sino porque la virtud del que procede la acción es sólida.

La precisión no tendría mayor relevancia si la noción de deber se empleara simplemente como la empleaban los estoicos –por ejemplo Cicerón–, al hablar de "los deberes". Pues, en este caso designaba principalmente las acciones esperables de un agente en razón de su posición en el mundo –sus distintas "personas", de forma que hablar de "los deberes" era tanto como hablar de la clase de acciones debidas, también por su contenido. Tiene sentido, en cambio, cuando la forma del deber –actuar por deber– se convierte en el criterio decisivo para hablar de acción moral (como sucede en Kant).

En efecto: en Cicerón advertimos cómo la noción de deber incorpora, destacándola, una referencia a los oficios o tareas que objetivamente desempeñamos en el curso de la vida. Este aspecto "institucional" del deber se encuentra también muy presente en la filosofía moral moderna, como se advierte, por ejemplo, en la obra de Pufendorf. En este autor, sin embargo, ya se percibe cómo el concepto de "deber" va adquiriendo unas connotaciones cada vez más formales, y esto es lo que Kant recoge como marca característica de una buena voluntad, de lo que hace al hombre bueno en general.

En efecto: según Kant, nada hay absolutamente bueno en el mundo ni fuera del mundo como no sea una buena voluntad, y la buena voluntad se caracteriza por identificarse con el deber. Kant define el deber como "necesidad objetiva de una acción por obligación"[26], concepto este último en el que va incluida la referencia a la ley. Para perfilar mejor la noción de deber, y con ella la de buena voluntad, Kant explica que la buena voluntad no se caracteriza sólo por cumplir su deber sino por hacerlo por deber, y

26. Cf. KANT, *GMS*, 4: 439.

no tanto por inclinación[27]. De este modo, una acción genuinamente moral se caracterizaría porque en ella el sujeto se determina a realizar su deber exclusivamente porque es su deber[28]. Si cumple el deber pero lo hace en atención a los beneficios que tal cosa puede reportarle, o lo hace por inclinación, no es, estrictamente hablando, una buena voluntad. "Sólo la representación de la ley en sí misma –la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional–, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción"[29].

En llamativo contraste con Kant, John Stuart Mill, localizará la bondad moral en obrar de tal manera que promovamos la máxima felicidad del mayor número de personas, donde "felicidad" viene definida en términos de más placer y menos dolor. Es decir, al contrario que Kant, Mill pone el acento en los efectos de nuestros actos, y propone una medida empirista, material, de la felicidad, de la cual extraería el criterio moral. En efecto: el utilitarismo se presenta como una teoría ética para la cual el criterio de evaluación moral, ya sea de las acciones, ya de las normas[30], leyes, políticas públicas, o instituciones sociales, no es otro que la producción de felicidad y la reducción de infelicidad, nociones de las que ofrecen una caracterización empírica, en términos de placer o dolor.

Por el contrario, frente a toda postura empirista, Max Scheler Considera que la bondad moral no es una propiedad definible ni susceptible de medición; pero que tampoco puede reconstruirse a partir de la experiencia del deber. En efecto: según Scheler, la experiencia moral es más rica: no se reduce a la experiencia de la necesidad y universalidad del deber, sino que abarca la experiencia de de ciertos valores, que se nos dan

27. KANT, *GMS*, 4: 397.

28. KANT, *GMS*, 4: 400-401.

29. KANT, *GMS*, 4: 401.

30. Se ha discutido si Mill es un *act-utilitarian* o un *rule-utilitarian* (según la distinción de Brandt): a primera vista, dicha fórmula parece presentarlo como act-utilitarian, pero incluso ella muestra que Mill excluye una forma de utilitarismo del acto, a saber: la teoría de que un acto es bueno si sus consecuencias son de hecho tan buenas como las de un acto alternativo, con independencia del conocimiento del agente (a esto se le ha llamado 'actual consequence utilitarianism'). Pero Mill tampoco es *act-utilitarian* en otros sentidos de manera absoluta. Ni es tampoco un puro *rule-utilitarian*. Más bien parece combinar ambas aproximaciones, dependiendo de los casos. Para un estudio de esta distinción, Cf. A. CARRASCO, *Consecuencialismo. Por qué no*, Eunsa, Pamplona, 1999, capítulo VI.

con independencia de toda experiencia –es decir, *a priori*–, y constituyen la condición de posibilidad de reconocimiento de los aspectos valiosos de la realidad[31].

Para Scheler, el conocimiento *a priori* de los valores se alcanza en *actos de sentimiento de valor, que poseen su propia evidencia*, y que se distinguen de los actos de percepción puramente cognitiva. Un valor puede dársenos en un sentimiento –en último término en amor u odio– y se nos da como algo evidente. A partir de aquí, la bondad moral residiría en realizar valores positivos, según su jerarquía objetiva –que se manifiesta en actos de preferencia o preterición.

5. Definición y ámbito de la ética

En todo caso, más allá de los conceptos mediante los cuales aborde la determinación del bien humano, *la ética trata de estudiar lo que hace buenas las acciones y al hombre que las realiza*. Y eso supone siempre introducir un cierto *orden* –en clave de virtud, de identificación con la ley, de jerarquía de valor–, en nuestros actos, con arreglo a un cierto fin –el bien humano–.

Ahora bien, el bien humano se define por referencia a la naturaleza humana, y, en este punto, resulta determinante cuál sea nuestra aproximación metodológica al estudio de naturaleza humana: si es una aproximación esencial –como en el caso de Aristóteles o Tomás de Aquino–, ten-

31. También Moore (1873-1958), desde el análisis del lenguaje, realiza una observación análoga a la de Scheler. Declara falaz todo intento de reducir el predicado "bueno" a notas naturales. Y argumenta que el predicado "bueno" es un predicado indefinible y simple, que no admite definición o descripción en términos naturales. En consecuencia, sostiene que lo bueno es objeto de intuición (como dirán sus discípulos) y apunta a un reino de valores no naturales. Insiste en el carácter intrínseco –pero no subjetivo– de los valores morales y estéticos. Tales valores son, a su juicio, objetivos, pero no naturalistas. Entre los continuadores de Moore se cuenta Prichard, que propone un intuicionismo sin consecuencialismo, o Ross, a quien se debe la clarificación de los conceptos modernos de lo correcto y lo bueno. En todo caso, a partir de Moore, y más a partir de Wittgenstein, las éticas se dividen en naturalistas no naturalistas dependiendo de si admiten o no criterios naturales para determinar el valor de una cosa. Entre las no naturalistas se cuentan, por ejemplo, éticas emotivistas (Ayer, Stevenson) y prescriptivistas (Hare) para las cuales decir "esto es un buen x" equivale a prescribir o recomendar x.

dremos una ética sustantiva[32]; si es una aproximación formal –como ocurre en Kant–, tendremos una reducción del bien humano a la formalidad moral; si, en cambio, tenemos una visión empirista de la naturaleza humana, reduciremos el bien humano a una combinación de placer y utilidad –como en el caso de Hume o de Mill–.

De cualquier forma, la aproximación etimológica a la ética, que dábamos más arriba, puede completarse con una *definición real*, que haga referencia al *orden* que es preciso introducir en los actos, a fin de realizar el bien humano. Así lo hace Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Etica a Nicómaco* de Aristóteles, donde define la ética o *moralis philosophia*, precisamente, como *la ciencia filosófica que estudia el orden que la razón, considerando, introduce en los actos humanos*.

Es evidente que en este contexto la palabra "ciencia" no tiene el sentido que tiene para los modernos o contemporáneos. No significa una constatación de regularidades observables, susceptibles de verificación o falsación. Se trata, más bien, de una ciencia filosófica, es decir, conocimiento racional por causas o, si se prefiere, por principios. En este caso, se trata de conocer el orden que la razón introduce en los actos humanos, precisamente a la luz de los principios de dicho orden –es decir, en última instancia a la luz de los principios de los que depende el bien humano.

Según esto se comprende bien que, más allá del significado etimológico del término *ethos*, o *mores*, ("costumbres"), la ética filosófica o la moral no se limite a ser una simple "ciencia de las costumbres", si por ello se entiende un saber meramente descriptivo de los variados modos en que, de hecho se comportan los seres humanos. La ética filosófica no se limita a describir cómo de hecho se comportan los seres humanos, sino que se interesa por distinguir comportamientos buenos y malos, ordenados y desordenados. Algunos autores expresan esto diciendo que la ética es un saber normativo, y no meramente descriptivo. La precisión es acertada, siempre y cuando se entienda que la referencia a la norma moral se intrínseca al obrar humano, o, como dice Tomás de Aquino, que los actos humanos, que son la materia de la ética, son esencialmente morales.

En cualquier caso, el ámbito de la ética *se extiende hasta donde se extiende el dominio de nuestros actos y es, en ese sentido al menos, "ope-*

32. En efecto: como ya hemos apuntado, la aproximación de Aristóteles a la ética supone que nuestro conocimiento del bien parte de la experiencia, pero puede alzarse más allá de la experiencia, a unos principios esenciales del obrar humano. Este último aspecto es el que queda en suspenso en la aproximación empirista a la moral.

rable" por nosotros. En efecto: el ámbito de la ética es el de "lo contingente operable": la ética no se ocupa de lo necesario, ni tampoco de lo que depende del azar, sino sólo de lo que puede ocurrir por nuestra intervención, está a nuestro alcance y es realizable por nosotros.

Entendido de este modo, el *ámbito de la ética* es coextensivo con el ámbito de lo que es objeto posible de deliberación. Y, como dice Aristóteles, "debe llamarse susceptible de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo cual deliberaría un hombre dotado de inteligencia… Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos rigurosos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo sobre las letras (pues no vacilamos sobre el modo de escribirlas); pero *sobre todo lo que se hace por mediación nuestra aunque no siempre de la misma manera, deliberamos*"[33].

En este punto conviene notar que el ámbito de la deliberación no termina en el agente individual. El propio Aristóteles lo da a entender claramente cuando, tras describir el objeto de la deliberación como el de lo posible realizable por nosotros, añade que "lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el punto de partida está en nosotros"[34].

De modo semejante se pronuncia Kant en la *Crítica de la razón práctica*, cuando define un concepto de la razón práctica: "Por un concepto de razón práctica –escribe– entiendo la *representación* de un objeto como un efecto posible a través de la libertad. Constituir un objeto del conocimiento práctico en cuanto tal sólo denota, por tanto, esa relación que guarda la *voluntad* con aquella *acción* mediante la cual se vería realizado dicho objeto o su contrario"[35].

Con ello, Kant da a entender que una cosa es el *objeto* de la razón práctica y otra el *efecto* que se sigue de dicho objeto. Se trata de una distinción importante, que viene a profundizar la diferencia entre el objeto de la acción y el objeto de la producción: una cosa es la objeto y la objetividad de una acción –la relación entre la voluntad y la acción–, otra su efecto y eficacia –la relación entre la acción y su resultado en el mundo.

33. ARISTÓTELES, *EN*, III, 3, 1112 a 21- 1112 b 8.
34. ARISTÓTELES, *EN*, III, 3, 1112 b 27-28.
35. KANT, *KpV*, Akk, 5: 58.

Ciertamente, realizar una acción entraña querer realizar su efecto propio. Sin embargo, puede ocurrir que mi intención se vea frustrada por causas ajenas a mi voluntad. Kant introduce esta distinción para luego explicar que la cualidad *específicamente moral* de la acción reside en que el agente se determine no tanto por los efectos previsibles de la acción cuanto por la máxima, esto es, la relación entre la razón y la voluntad[36]. En otras palabras: El valor específicamente moral de las acciones no reside en que sean exitosas.

Pero la moralidad de la acción sí se extiende al tipo de acciones proyectadas por nosotros, ya actuemos a título individual, como miembros de una familia o de una comunidad política, pues cualquiera de las acciones que proyectemos tiene la virtualidad de realizar o, por el contrario, deteriorar el bien humano. En este sentido, si Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*, divide la *moralis philosophia* en "monástica", "económica" y "política" es sólo porque entiende que el bien propio de la comunidad familiar y el de la sociedad política contribuyen a la realización del bien humano. Ahora bien: en esta misma medida, una voluntad que consienta en acciones que contribuyan o deterioren el orden social y político necesario para el desarrollo del bien humano, será respectivamente buena o mala, con independencia de que, por razones accidentales a la propia voluntad, sea eficaz o no lo sea.

En efecto, al definir la ética como "ciencia filosófica que estudia el orden que la razón, considerando, introduce en los actos voluntarios" no hay que reducir el orden exclusivamente al plano individual; también la razón que introduce o deja de introducir orden en la convivencia social y política, en atención al bien común, es una razón ética, en la medida en que el orden en cuestión tiene la virtualidad de favorecer el desarrollo del bien humano.

Pero, en todo caso, importa *distinguir la ciencia de su objeto*: una cosa, en efecto, es "el orden que la razón, considerando, introduce en los actos" y otra el estudio especulativo de ese orden; una cosa es el conocimiento práctico-práctico, propio del hombre prudente, y otra el conocimiento teórico-práctico, propio del científico-moral. Como señala

36. "El bien o el mal significan siempre una relación con la voluntad en tanto que ésta se vea determinada por ley de la razón a hacer de algo un objeto suyo; porque la voluntad nunca queda inmediatamente determinada por el objeto ni su representación, sino que constituye la facultad para convertir una regla de la razón en causa motriz de una acción (mediante la cual pueda realizarse un objeto". *KpV*, 5: 60.

Modesto Santos, es preciso distinguir entre "praxis" (que no sin reparos traducimos por "acción"), "conocimiento práctico" (el que ponemos en práctica al actuar) y "conocimiento de lo práctico" (actividad teórica que ejercemos al pensar sobre acción y el conocimiento práctico). Como veremos, esta distinción es la que da razón de caracterización tomista de la ética como una ciencia "práctica por el fin" y "especulativa por el modo".

A lo largo de la historia de la ética, los autores se han inclinado a subrayar más o menos la dimensión práctica o la dimensión especulativa de la ética. Si los moralistas tienden a acentuar lo primero, elogiando la virtud o poniendo el acento en las reglas de buen comportamiento, los filósofos morales tienden a acentuar lo segundo, fijándose sobre todo en los principios y los fundamentos. Ello no significa desatender la dimensión práctica de la ética, sino más bien ilustrar la racionalidad del agente con una comprensión más clara de los principios, de la cual depende también una mayor libertad y flexibilidad a la hora de actuar.

Por lo demás, Aristóteles mismo tiende a considerar la ética sobre todo como una prolongación de la deliberación racional acerca de cómo conducir la vida, y, en esa medida, como una tarea con marcada finalidad práctica. De hecho es éste el reproche que le dirige a Sócrates: no nos interesa tanto saber qué es la virtud, sino cómo adquirirla. A este respecto, y frente a una opinión muy extendida, que tiende a reducir el ámbito de la ética al de las acciones exteriores, mediante las que nos relacionamos con los demás, no está de más recordar que la ética se ocupa también del orden que introducimos en nuestras propias pasiones. No se ocupa sólo de cuestiones relacionadas con la justicia, sino también de las actitudes que desarrollamos interiormente, ante las situaciones y las personas, todo lo cual contribuye decisivamente a lo que Iris Murdoch denomina "the fabric of being", el "tejido del ser"[37], condicionando con mucha frecuencia nuestra apertura a la verdad.

En todo caso, conviene insistir en que al subrayar la finalidad práctica de la ética, no puede significar restarle relevancia la teoría: tal cosa equivaldría en realidad a disolver la idea misma de una ética filosófica. ¿Y qué pondríamos en su lugar? Ni más ni menos que una *ética implícita*, que, por no estar sujeta a crítica racional, podría volverse contra nosotros. En efecto: si por el solo hecho de actuar y valorar hacemos uso de una ética implícita, despreciar la reflexión sobre esa ética implícita –por ejemplo adoptar

37. Cf. I. MURDOCH, *The sovereignty of good*, London, New York, Routledge, 2000.

acríticamente el imperio de la costumbre o de lo políticamente correcto– significa exponerse a pactar con la inconsistencia y, en última instancia, con la arbitrariedad. Sin un ejercicio fuerte de la razón, la libertad queda indefensa, a merced de la conveniencia y la persuasión.

La ética filosófica es una actividad irrenunciable; hasta cierto punto puede verse como la institucionalización académica de un rasgo presente en todo hombre, la reflexión sobre su propio comportamiento. El hombre no sólo actúa, sino que reflexiona sobre sus actos, con el fin de dirigirlos mejor; cuando lo hace, espera encontrar en ellos cierta consistencia. El filósofo moral procede de igual modo, aunque el tipo de problemas que se plantee sean con frecuencia más sofisticados –relativos a la misma naturaleza de la acción o la razón práctica. Pero en uno y otro caso se pone en práctica la idea socrática, recordada por Bernard Williams[38], de que una vida no examinada no merece ser vivida.

38. B. WILLIAMS, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.

CAPÍTULO I

EL ESTATUTO DE “LO MORAL”. REFLEXIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA

Los *lugares comunes* son necesarios para enmarcar cualquier discusión, pero con el transcurso del tiempo presentan también el peligro de ocultar lo evidente, a fuerza de darlo por supuesto. Es un lugar común referirse a la ética aristotélica como una ética eudemonista, al mismo tiempo que se la tiene como paradigma de la ética de la virtud. Que la virtud tiene que ver con la moralidad es algo que podemos asumir a pesar de las dificultades que presenta el equiparar la idea moderna de moralidad con la antigua[1]. Más problemático podría resultar, en cambio, entender que la felicidad consista en vivir según la virtud[2], como lo prueba el hecho de que el propio Aristóteles considere oportuno argumentar esta postura frente a otras también eudemonistas. De ahí que las dos tesis unidas definan bas-

1. «Ancient ethics, further, is not based on the idea that morality is essentially punitive or corrective (...) Its leading notions are not those of obligation, duty and rule following; instead of these imperative notions it uses attractive notions like those of goodness and worth. Ancient ethical theories do not assume that morality is essentially demanding, the only interesting question being, how much does it demand; rather, the moral point of view is seen as one that the agent will naturally come to accept in the course of a normal unrepressed development». J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1993, p. 4. Cf. pp. 120-131. Cf. E. G. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», en *The Collected Philosophical Papers*, Oxford, 1981, pp. 26-42.

2. Cf. H. V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, 1952, p. 170.

tante bien en un primer momento la posición aristotélica[3], y permitan diferenciarla de las éticas eudemonistas de orientación hedonista[4].

1. Moralidad y felicidad en Aristóteles

Así, en la *Ética a Nicómaco*, tras discutir dialécticamente las opiniones más comunes acerca de la felicidad, Aristóteles defiende la suya y concluye que «la felicidad es una actividad según la virtud perfecta»[5]. En este caso, el *peligro* del lugar común aparece como una sutil inclinación a confundir felicidad y virtud, y en consecuencia felicidad y moralidad, olvidando que esta tesis —que la vida feliz es la vida según la virtud— es para Aristóteles una conclusión, y no un punto de partida. Y es que, sin llegar al extremo de Kant, que desvincula ambos conceptos, Aristóteles

3. Si bien no sean suficientes para distinguirla, sin entrar en más detalles, de la platónica. De ésta, la ética aristotélica se distingue ante todo por su comprensión de la naturaleza misma del bien moral y del conocimiento práctico.

4. Se ha discutido mucho, en efecto, la cercanía de Aristóteles a posiciones hedonistas, apoyándose en su tratamiento del placer, al que describe como candidato privilegiado para realizar la noción de *telos* (Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la Ética*, Paidós, Buenos Aires, pp. 85-88). Sin embargo esta discusión, más que apoyar la visión de un Aristóteles hedonista –lo cual parece insostenible– sirve más para confirmar la distancia existente entre Aristóteles y una posición estoica: «In fact, both Stoicism and Epicurianism emphasize aspects of the vision of the good life that we saw developed by Plato and Aristotle, and both fail to unify these aspects into a coherent whole. The defects of each can be seen by comparing their views with the position of Aristotle (though much of what I say about Aristotle may be attributed to Plato as well). I believe Epicurianism actually captures more of Aristotle's insight than does Stoicism but both are more to be faulted for what they exclude than praised for what they include. Aristotle had described the life of reason as both the most rational and the most pleasant form of life, and had noted that the activity of thought and the pleasure that completes it are so linked that it is both impossible and unnecessary to determine which is our intended end. It is impossible, because both are essential aspects of the best life. It is unnecessary, because pleasure is never found apart from activity, and pleasant activity never occurs without producing pleasure. Now the Stoics and Epicureans attempted to bring about the very separation Aristotle had thought impossible. Though the Epicureans valued phronesis, practical wisdom, and philosophy, theoretical wisdom, as we have seen, they valued both merely as means to the separate goal of a pleasant life; they answered the question Aristotle had said needn't be answered by deciding in favor of pleasure. The Stoics on the other hand, attempted to banish pleasure altogether from the good life, as I have noted, in favor of rationality. Aristotle would find both positions unintelligible». W. J. PRIOR, *Virtue and knowledge. An introduction to Ancient Greek Ethics*, Routledge, London & New York, 1991, pp. 221-222.

5. *EN* I, 13, 1102 a 5; X, 7, 1177 a 12.

mismo no cae en el error contrario de asimilarlos por entero[6]; esto explica, por ejemplo, que dedique serios esfuerzos a discutir las relaciones entre fortuna y felicidad[7]. Es decir: a la vez que subraya la íntima conexión entre virtud y felicidad, deja bien clara la diferencia entre una y otra.

La virtud es un hábito electivo[8], dice Aristóteles. En contrapartida, la felicidad propiamente no se elige, sino que simplemente se desea: es un primer principio, «ya que todos hacemos por ella todas las demás cosas»[9]. Por eso también, *elogiamos* la virtud, pero *ensalzamos* la felicidad. En efecto, «nadie elogia la felicidad como elogia lo justo, sino que la ensalza como algo más divino y mejor»[10], « y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo precioso y divino»[11]. Por eso tampoco cabe propiamente *elogiar* a los dioses, sino en todo caso *ensalzarlos*[12]. Esta observación es muy sugerente. Concretamente nos permite asegurar que los dioses son *amorales*, y afirmar de ellos que están «más allá del bien y del mal», no sin aclarar previamente que ese «más allá del bien y del mal» es más certero aplicado al dios que Aristóteles sitúa como causa final de todo movimiento –el Bien de la *Metafísica*– que a los dioses de la tradición homérica–[13].

6. Recurso posible únicamente si previamente caracterizamos la felicidad por criterios extramorales, como hace Platón apelando a la idea metafísica de Bien o, de otro modo, el utilitarismo cuando sugiere como criterio de moralidad el resultado que arroja el cálculo de bienes extramorales, dirigido a descubrir qué opción favorece la felicidad de la mayoría.

7. No hay que olvidar las vacilaciones de Aristóteles cuando en el libro I discute el lugar de la fortuna en la felicidad. Cf. M. NUSSBAUM, *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 (1ed. 1986), pp. 318-343. Cf. A. QUEVEDO, *Ens per accidens: Contingencia e indeterminación en Aristóteles,* Eunsa, Pamplona, 1989.

8. *EN* II, 6, 1106 b 35.

9. *EN* I, 12, 1102 a 3. Existe una polémica acerca de si esta afirmación de Aristóteles debe entenderse en indicativo –todo lo que hacemos lo hacemos por la felicidad– o en gerundivo –todo lo que hacemos ha de hacerse por la felicidad–. Cf. J. MCDOWELL, «The role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, pp. 359-376. Considero que la argumentación de Aristóteles se sostiene sólo con la primera tesis.

10. *EN* I, 12, 1101 b 25-27.

11. *EN* I, 12, 1102 a 3-4.

12. *EN* I, 12, 1101 b 23-25.

13. Entiendo que esta precisión es oportuna, porque no faltaron tampoco entre los griegos críticas –Jenófanes de Colofón, concretamente– a las concepciones de los dioses que Homero y Hesíodo presentaban en sus obras, donde éstos aparecían a menudo enzarzados en disputas y cometiendo toda clase de ultrajes.

Desde luego, el Bien que es causa final de todo movimiento en el Universo aristotélico no es el bien moral. El bien moral es exclusivo del hombre[14], se origina en las elecciones concretas de éste, y a éste perfecciona, precisamente porque lo aproxima esencialmente a su fin, que es la felicidad. Sin olvidar que para Aristóteles el bien moral no cubre todo el espectro de la vida feliz[15], cabe establecer una relación metafísica entre el bien moral, que es *per se* perfectivo del hombre concreto, y el Bien que, en la línea de las causas *per se*, mueve a cada ser natural –incluido el hombre– atrayéndolo a su perfección propia[16].

Sin embargo, para el griego, la ética es, ante todo, una disciplina práctica, y por ello no consiste tanto en reflexionar sobre esa relación metafísica entre el bien moral y la perfección del hombre, como en explorar las posibilidades concretas que el hombre tiene de alcanzar la felicidad mediante sus elecciones. En este contexto, el hombre es definido, no sin profundidad, como un cierto principio que consiste en ser «inteligencia deseosa o deseo inteligente»[17].

El hombre es un ser *elector*, podríamos decir. Definirlo en estos términos es algo distinto de concederle una autonomía absoluta, como si fuera competencia del hombre decidir qué es lo bueno y qué es lo malo (pocas líneas antes Aristóteles se había referido a la verdad práctica en unos términos que excluyen tal interpretación)[18]; muy al contrario, definir

14. Cf. D. M. GALLAGHER, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 28: Thomas Aquinas and his legacy*. Ed. David M. Gallagher, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1994, pp. 37-60.

15. Como ya se ha advertido no hay que olvidar el papel de la fortuna. En su libro, Nussbaum se refiere en concreto a la vulnerabilidad de la vida buena a causa de la fragilidad de los bienes relacionales que Aristóteles considera que han de acompañar la vida del hombre feliz.

16. De modo análogo a como la obra más natural a los vivientes perfectos «consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos (…) con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible» (De an. II, 4, 415 a 29-415 b 1), así también se puede interpretar el deseo natural de felicidad en el hombre como un modo de asimilarse a lo divino: «todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente» (De an. II, 4, 415 b 1-3. Cf. R. SPAEMANN & R. LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, Zürich, 1985, p. 74.

17. «Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre». *EN* VI, 2, 1139 b 4-6. Inciarte describe la *prohairesis* como una «colaboración entre un saber que uno no sabe y un querer saber lo que no se sabe»: F. INCIARTE, «Etica y política en la filosofía práctica», en *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 206.

18. «Puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento teorético y no práctico ni creador, el bien y el

al hombre por la *prohairesis* equivale a declarar utópica la pretensión de constituir al hombre más allá del bien y del mal, declarando asimismo inmoral la pretensión de sustraerse de la moralidad[19]; equivale a situarlo desde el principio –por naturaleza– ante la alternativa entre el bien y el mal propiamente humanos, es decir, ante el bien de una cierta clase de ser cuya característica esencial es el *poseer* razón[20] y, consiguientemente, estar abierto a contrarios[21], motivo por el cual su bien propio no comparece por necesidad natural sino mediante el ejercicio de la libertad.

Tal bien –el bien moral– es, en primer término, algo *práctico*, relativo al perfeccionamiento de la capacidad tendencial humana[22] y que finalmente redunda en la perfección de sus obras[23]. De ahí que la ética sea en primer término una «cosa humana», algo –insisto– radicalmente *práctico*, porque tiene que ver con las acciones libres de los hombres, mediante las cuales –eso sí– el hombre puede adquirir o realizar[24] la felicidad que

mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto». *EN* VI, 2, 1139 a 22-30. Cf. F. INCIARTE, «Discovery and Verification of Practical Truth», en *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, ed. Luke Gormally, Four Courts Press, Trowbridge, Wiltshire, 1994, pp. 25-53.

19. Cf. J. DE FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966, p. 314.

20. *EN* I, 7, 1098 a 1-20.

21. «Unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser inanimado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado, estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquellas no necesariamente. Pues todas éstas limitan su actividad a un solo objeto, mientras que aquéllas lo extienden a los contrarios, de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible. Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa». *Met* IX, 5, 1048 a 3-11.

22. «'Moral goodness', like the general term 'good', is analogous. When used differently, the term has different senses; yet, as is characteristic of analogy, there is one sense to which all the rest are related and from which they take their meaning. In the case of moral goodness, this primary instance is the goodness of the will's acts which arises from their conformity to the rule of reason. In all its other senses, the term gains meaning by reference to this central case. Thus the moral virtues are so called precisely because of their ordination to choice». D. M. GALLAGHER, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Thomas Aquinas and his legacy,* p. 56.

23. «Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación». *EN* II, 6, 1106 a 14-17.

24. Cf. su crítica a la concepción platónica que pone la felicidad en el Bien separado: «si lo que se predica en común como bien fuera algo uno, o algo separado que existiera por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y buscamos algo de esta naturaleza». *EN* I, 6, 1096 b

Aristóteles adscribe a los seres humanos, y que distingue de la felicidad puramente contemplativa de los dioses[25].

2. Moralidad y felicidad en Tomás de Aquino

Tomás de Aquino asimila la ética aristotélica dentro de una tradición cristiana. También él asume que la moral es ante todo una cosa humana, hasta el extremo de identificar acto moral y acto humano[26]. Como ha señalado McInerny, nada tiene esto que ver con una moralización asfixiante de la vida[27]; Tomás de Aquino no es un estoico; el bien moral no es para él el único bien. Con todo, Santo Tomás entiende que si la bondad de la voluntad está ausente, las restantes buenas cualidades que eventualmente pueda tener un ser humano no hacen de ella un hombre bueno *simpliciter*[28].

31-34. Cf. P. SIMPSON, *Goodness and Nature. A Defence of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987, p. 31.

25. Cf. *EN* X, 8, 1178 b 9-34. Naturalmente esto no se ha de interpretar en el sentido de que la teoría esté absolutamente ausente de la vida práctica. (Cf. A. O. RORTY, «The Place of Contemplation in Aristotle's Ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 377-394). Sin embargo entiendo con Spaemann que la *Etica a Nicómaco* concluye como un cierto compromiso entre vida activa y vida contemplativa, en el sentido de que Aristóteles intuye que sólo la contemplación realiza perfectamente las notas propias de la felicidad, y al mismo tiempo comprueba que en el caso del hombre la teoría no puede ser sino *parte* de la vida, pues el hombre, en cuanto tal, no es sólo un teórico, sino precisamente lo que ha afirmado antes: inteligencia deseosa o deseo inteligente (Cf. R. SPAEMANN, «El compromiso aristotélico» en *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 94-106).

26. «Nam idem sunt actus morales et actus humani». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, sol.

27. En efecto: De otro modo estaríamos a un paso de identificar moral e historia. La vida de los hombres está hecha de decisiones, de las que son responsables, y de eventos que acontecen sin su intervención. Cf. R. MCINERNY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., p. 10.

28. «Good, unlike being, is said simply of something which possesses its ultimate perfection. The ultimate perfection of any being lies in its operations (…) This dependency of goodness on operations holds true for human beings just as it does for all other beings. A person will be good or bad simply according to the goodness of badness of his proper operations, and the proper operations of human beings are always human acts (…) The goodness of these acts depends upon the goodness of the will which is their source. Hence the operations of human beings are good operations *simpliciter* when they are done in a morally good way. Such a view does not imply that moral goodness is the only goodness a man can have. Each person possesses a wide range of goods

La asimilación de la ética aristotélica por parte de Santo Tomás no comporta negar el hecho –por lo demás patente– de que con Santo Tomás el horizonte de la vida moral se amplía. Así, cuando comente la *Ética a Nicómaco*, la interpretará como una teoría de la felicidad imperfecta[29], en parte siguiendo una sugerencia del propio Aristóteles en el libro X de esta obra, donde el griego observa, con un cierto tono resignado, que la felicidad puramente contemplativa realizaría mejor las notas que reconocemos en la noción de felicidad, pero que a nosotros, seres humanos, no nos es dada una felicidad tan perfecta (lo cual no debe disuadirnos, sin embargo, de aspirar a ella)[30]. Ahí, efectivamente, encuentra Santo Tomás una

(…) These goods, however, seen in relation to the operations or actions a person carries out, are only potential; in themselves they are not activities or operations (…) Thus, whether or not all the good qualities other than goodness of the will in fact give rise to activities which are perfections of the person as such, that is to say, whether they give rise to some good human action, depends ultimately on how that action is willed». D. M. GALLAGHER, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Thomas Aquinas and His Legacy*, pp. 57-58.

29. La obra de H. V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism* (1952) marcó en su momento un hito en el estudio de las relaciones entre la ética aristotélica y la tomista, porque subrayando diferencias importantes entre ambas llegaba a concluir que la ética pagana de Aristóteles y la ética cristiana de Santo Tomás descansaban en principios incompatibles. Por su parte, Gauthier y Jolif en la introducción a su comentario a la *Etica a Nicómaco* han subrayado asimismo las deficiencias histórico-interpretativas del comentario de Tomás a esta obra aristotélica. Recientemente, en la introducción a su libro *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*. M. Rhonheimer, aun advirtiendo expresamente que no es su intención contradecir a estos dos autores, sino únicamente mostrar la continuidad de problemas que existe entre la ética aristotélica y la tomista (Cf. *o.c*., p. 4), propone, sin embargo, una interpretación distinta, que permite poner de manifiesto la precisión, si no histórica, sí en cambio filosófica, que tiene el comentario de Tomás a Aristóteles, revalorizándolo para la ética. Afirma Rhonheimer que le interesa atender a los problemas estructurales que plantea la ética de Aristóteles y a partir de ahí ver las soluciones que Santo Tomás ofrece: «Dabei gehe ich davon aus, daß die aristotelische Ethik –trotz ihrer kulturellen und zeitlichen Distanz und den daraus unweigerlich sich ergebenden und unübersehbaren Eigenheiten, Beschränktheiten und sachlichen sowie ‚perspektivischen' Implikationen– eine Fülle von nicht an den historischen und kulturellen Kontext gebundenen Grundproblemen der menschlichen Praxis und ihrer wissenschaftlichen Reflexion –der Ethik– aufwirft und dafür Lösungen bietet, denen ein von ihrem geschichtlichen Kontext unabhängig beurteilungsfähiger Wahrheitsgehalt zuzusprechen ist. Die aristotelische Ethik, so können wir sagen, besitzt damit eine genau identifizierbare Problemstruktur und bietet ein Ensemble von Aussagen zur Lösung dieser Probleme –Aussagen, die wir wiederum auf ihren ‚Wahrheitsgehalt' hin befragen können (...) Auf diese Weise soll die aristotelische ‚Tiefenstruktur' der thomasischen Ethik durchleuchtet werden; denn diese selbst wird in der Rückfrage an die aristotelische Ethik, d.h. durch die Analyse ihres Entstehungszusammenhanges aus dem Problem– und Lösungskontext der aristotelischen Ethik transparenter». M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Enstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, pp. 4-5.

30. Pues «no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible

oportunidad para interpretar la ética aristotélica como una doctrina de la precaria felicidad posible en esta vida[31], y al mismo tiempo dejar una puerta abierta a la felicidad perfecta –posible únicamente en la otra–, y que hace consistir en la contemplación de la esencia divina[32].

Para el Aquinate la vida moral se convierte en un presupuesto humano, previsto por Dios[33], para llegar a la felicidad perfecta del más allá. De esta manera, con él, la ética aristotélica traspasa su horizonte intramundano; la felicidad se convierte en una realidad que excede todas las expectativas de la naturaleza humana[34], no sólo en un más allá por venir, sino ya en esta vida. En efecto, la identificación de la felicidad perfecta con la visión de la divina esencia, aun siendo acorde con la teleología de la razón humana excede, sin embargo, las posibilidades de la sola naturaleza, de manera que, si se ha de salvar la proporción medios-fin, es precisa la elevación de la naturaleza humana por la gracia.

En este sentido, ya no puede considerarse sin más que el bien connatural al hombre coincida con el último fin[35]. Muy al contrario, Santo Tomás afirma expresamente que para tal fin, el entendimiento humano ha de ser elevado sobrenaturalmente[36]. Y, con todo, Santo Tomás se atreve a

inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros». *EN* X, 7, 1177 b 32-35.

31. «The natural happiness which serves for Aristotle as the human end Aquinas finds wanting, 'imperfect'. It does not satisfy even Aristotle's own formal requirements for a fit telos, on Aquinas's view: it is not complete, not sufficient. Neither is it permanent or invulnerable to disruption, stipulations which are Thomas's own». P. M. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994, p. 67.

32. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 3, a. 8.

33. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 7; Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 4, a. 4, sol.

34. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 5, sol.

35. Cf. P. HALL, *Narrative and the Natural Law*, p. 73.

36. «Grace is the gift of God's love which enables to enjoy God in a way that otherwise would be impossible. It is through grace, which is always pure gift, that we are made capable of relationship with God. Grace, in Aquinas's language, 'elevates' us so we can seek God, love God, and have communion with God. It is through God, and not ourselves, that this is made possible for us; the gift of God's love empowers us to love in return. Second, if grace comes from God's side, desire comes from ours. Thomas grants that if we were finite in every way God could not be our joy, for we cannot 'reach out to more good' than we can hold. But there is, he contends, one way we are not finite: we have unlimited desire. We are limited in every way but one –we have unlimited desire, unlimited longing. Our desire is the one thing about uts that is not restricted and we know this. We feel the ongoing hunger for something infinitely good, we are stalked by the longing for something perfectly blessed and precious. Though we are limited, we want unlimited good, though we are restricted, we want to love unrestrictedly. This is why we can never settle with created goods; they are too limited and restrictive for the boundlessness of our spririt. And so we

ensayar un argumento racional, en el que, llevando a Aristóteles más allá de lo que el griego pudiera jamás imaginar, considera que la insatisfacción metafísica[37] del intelecto que conoce la existencia de un ser sin conocer su esencia, es indicio suficiente de que el fin del hombre consiste en la contemplación de la esencia divina[38].

Se trata de uno de los puntos más difíciles del pensamiento del Aquinate[39]: un fin *secundum naturam* –puesto que es acorde con la teleología propia de la razón humana–, que es, sin embargo, *praeter naturam*. –ya que sólo un principio distinto de la propia naturaleza puede cumplir efectivamente dicha teleología–. Sin entrar en profundidad en la relación entre lo natural y lo sobrenatural, es indudable el interés que para la ética filosófica reviste su inserción en un contexto teológico. Desde el punto de vista de la teología moral, en efecto, las implicaciones son enormes. Pero aquí me interesa únicamente fijarme en lo que desde un punto de vista histórico, la Revelación cristiana aporta a la ética filosófica. Según lo entiendo, la ampliación del horizonte de la felicidad[40], no modifica sustancialmente los *contenidos* de la ética aristotélica[41]: la ética tomista, de modo particular en la *Prima Secundae*, puede considerarse también una ética de virtudes, tal y como ha recordado últimamente Giusseppe Abbà[42]. La modificación, sin embargo, es radical desde el momento en que la referencia explícita a Dios como fin último de los

keep searching for more, we continue to move to what seems forever beyond us because we know nothing less will satisfy us, nothing less will bring us peace». P. J. WADELL, C. P., *The primacy of love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York, Mahawah, pp. 60-61.

37. Como consecuencia de tener un fin sobrenatural, sin embargo, «The achievement of our good in strictly natural terms leaves us, according to the structure of our powers of intellect and will, 'metaphysically' unsatisfied; beyond this, the happiness accessible to men and women in this life is itself flawed». P. HALL, *Narrative and the Natural Law*, pp. 66-67.

38. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 3, a. 8.

39. Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études Historiques*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1946.

40. Cf. H. KLEBER, *Glück als Lebesziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorf, 1988.

41. Como ya se ha apuntado, la posición contraria ha sido defendida por Jaffa (*Thomism and Aristotelianism*, pp. 32-34).

42. G. ABBÀ (*Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma, 1983) argumenta cómo puede advertirse una cierta evolución en el pensamiento moral de Sto. Tomás desde sus primeras posiciones en los *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, donde la ley tiene más peso, a los últimos de la *Suma Teológica*, donde cobra importancia el tema de la virtud.

actos humanos[43] se propone como *forma* de aquellas mismas acciones, y –dicho sea con toda claridad– precisamente por obra de otra virtud: la caridad.

Ahora bien: precisamente porque la aportación específica de la caridad es de orden formal, la ampliación de horizonte ni desvirtúa el objeto específico de las demás virtudes, ni constituye una amenaza para la autonomía metodológica de la ética, como si la elevación sobrenatural del fin del hombre significara una esencial alteración de su naturaleza, y por ello del modo natural de conocer lo bueno y lo malo[44]. Ciertamente la elevación a un fin sobrenatural no está exenta de consecuencias y requerimientos, de los que se ocupa la teología moral[45], pero como ha argumentado Kluxen, es posible defender mantener una relativa autonomía de la ética tomista dentro de la síntesis teológica que le es característica[46].

43. No por casualidad he escrito en condicional «añadiría», porque es el pensamiento de Santo Tomás que en el estado de naturaleza íntegra es natural al hombre amar a Dios más que a sí mismo, pero tal estado de naturaleza no se ha dado históricamente, sino tan sólo una naturaleza elevada a un fin sobrenatural, caída y redimida. Cf. *S. Th*. I-IIae. Q. 109, a. 5, sol.

44. «Thomas does not deny the goodness of natural goods; he simply argues that they cannot constitute the ultimate end for men and women. Indeed, he denies a constitutive place to all goods other than God in the ultimate end. Both friends and external goods are needful for the 'imperfect happiness' of which Aristotle speaks, but neither is necessary for union with God which is the whole and perfect happiness of men and women. We are in fact satisfied by God alone; but this ultimate end we cannot apprehend in this life». P. HALL, *Narrative and the Natural Law*, p. 67.

45. Ahí corresponde abordar el tema de la Nueva Ley –la ley de la gracia–, las virtudes infusas, (teologales y morales), así como los dones del Espíritu Santo.

46. «Natürliches praktisches Wissen geht vom Menschen als dem Handelnden aus, der sein Tun durch Vernunft regelt. Theologie ist aber gerade dann praktisch, wenn sie gleichfalls den Menschen als durch Vernunft handelnden, als 'Herrn seiner Akte' begreift. Daß sie es von Gott her tut, bedeutet nicht eine Änderung der Blickrichtung, sonder eine Erweiterung des Blickfeldes. Die natürliche Hinsicht des praktischen Wissens ist in der Sicht von Gott her enthalten; ihr Blickfeld bedeutet nur einen Ausschnitt aus dem, was von Gott her in voller Ausdehnung sichtbar ist. Natürliches praktisches Wissen wird in seiner letzten Gründung und auch in seinem natürlichen 'Recht' durchschaut; zugleich zeigt es sich aber als beschränkt und in sich selbst nicht genügend, sondern der Vollendung sowohl bedürftig als auch fähig. So wird die natürliche Perspektive von der übernatürlichen voll umschlossen; nichts gibt es im Bereich menschlichen Handelns, was nicht dem Blick von Gott her ebenso offenläge wie dem vom Menschen her, was nicht als zu Regelndes dem theologischen Wissen um das Gesetz Gottes ebenso unterläge wie dem 'moralischen' (um die Vernunftregel). Das gesamte natürliche Verständnis des menschlichen Handelns wird vom übernatürlichen überhöht und vollendet –die gesamte Moralphilosophie wird von der Theologie aufgenommen, eingeordnet und überformet». W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964, pp. 82, 83.

Es de notar, sin embargo, que al recordar al hombre que Dios ha de ser el fin último de sus actos humanos, y capacitarle, mediante la gracia[47], para vivir desde esa perspectiva, el cristianismo concederá al agente moral más independencia respecto a la sociedad en la que desarrolla su vida, en la medida en que –sin anularla– relativiza la función reductiva de la contingencia que la comunidad política desempeñaba en Aristóteles[48], sentando una base más firme para la superación de la «fragilidad del bien» propiamente humano, tan evidente en la reflexión griega.

Por lo demás, sin llegar a separar ambos conceptos, tampoco para el cristiano felicidad y moralidad se identifican. Pero a diferencia de lo que sucedía en Aristóteles, la razón de la discrepancia entre felicidad y moralidad no ha de buscarse esta vez en los avatares de la fortuna. La felicidad humana no consiste ahora en la frágil conjunción de virtud (moral e intelectual) y fortuna, sino estrictamente en una actividad del alma, que, incoada en esta vida, sólo puede realizarse de modo perfecto en la otra. Estrictamente hablando, por consiguiente, no estamos ante dos conceptos de felicidad: la divina (puramente contemplativa) y la humana (que vive del compromiso entre contemplación y acción), sino esencialmente ante el mismo concepto de felicidad que se realiza imperfectamente en esta vida y perfectamente en la otra. Si la elevación a un fin sobrenatural comporta para Santo Tomás ampliar el elenco de virtudes hasta incluir las teologales y los dones, subrayando así con más fuerza que Aristóteles el carácter medial de las virtudes morales con respecto al fin que es la felicidad, tal insistencia no conlleva en modo alguno la disolución del objeto propio de las virtudes morales[49], y mucho menos su transformación en puros medios técnicos para un fin externo a ellas. Muy al contrario, la felicidad humana viene posibilitada intrínsecamente por las virtudes –humanas y sobrenaturales–, hasta el punto de que, también ahora, la felicidad humana sigue consistiendo esencialmente en su ejercicio. Por eso está fuera de lugar in-

47. «The grace of Christ which is the New Law Thomas understands as essentially a 'special love, which draws the rational creature above the condition of its nature to a participation in the divine good'. The gift of grace is a quality of the soul; it provides a kind of supernatural principle of action, enabling the rational creature possessing it to move, and to move 'sweetly and promptly', to its supernatural end. God alone is the cause of this gift, Thomas argues; only God can 'deify' the creature in making it share in a special way in God's own nature». P. HALL, *Narrative and the Natural Law*, p. 69.

48. Cf. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, p. 103.

49. Dicho de otro modo: la virtud teologal de la caridad no anula los objetos propios de las virtudes morales, sino que los ordena al último fin de una manera radical. Cf. *S. Th.* II-IIae, Q. 23, a. 8; Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 65, a. 2.

terpretar la moral tomista como una moral instrumental. Evidentemente, la elevación al fin sobrenatural no está exenta de consecuencias para la vida práctica. Pero entre esas consecuencias no se cuenta la perversión de lo humano, sino su asunción por un principio más alto[50], de tal manera que la felicidad terrena sigue consistiendo en la vida según la virtud, pero con una intención trascendente, ahora posible por las virtudes sobrenaturales.

Las reflexiones anteriores no tienen más objeto que subrayar una idea muy elemental: en Tomás de Aquino, la moral sigue conservando el estatuto que tenía en Aristóteles, relativo al dinamismo tendencial humano, permitiendo interpretar el pensamiento moral del Aquinate también como una doctrina acerca de la perfección del tender humano[51]. Incluso su concepción de la ley –sapiencial, en absoluto voluntarista–[52] viene en auxilio de lo que considera primario: la ordenación del hombre a la virtud[53].

50. La consecuencia más importante desde el punto de vista práctico es la que expresa San Josemaría Escrivá de Balaguer con estas palabras: «Sólo son posibles dos modos de vivir en la tierra: o se vive vida sobrenatural o vida animal». Cf. *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 1988, 14ª ed., n. 200.

51. «La ética es el modo de reforzar al máximo las tendencias humanas. El intento de reducir el alcance de las tendencias humanas no pasa de moralina». L. POLO, *Quién es el hombre*. *Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991 (1ªed.), p. 113.

52. Cf. K. HEDWIG, «Das Isaak-Opfer: Über den Status des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, Duns Scotus und Ockham», pp. 645-661; Cf. B. WALD, «Die Bestimmung der *ratio legis* bei Thomas von Aquin und Duns Scotus. Zur Frage der Inkompatibilität oder Kontinuität mittelalterlicher Naturrechtstheorien», pp. 662-681. Ambos artículos en *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscillanea Mediaevalia, Bd. 21/1), ed. A. Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991.

53. Cf. *S.Th*. I-IIae, Q. 92, a. 1. «Il principio generale che comanda il rapporto tra legge e virtù è che la legge intende fare buono l'uomo e quindi condurlo alla virtù. Con tale principio s. Tommaso non solo recepisce una tesi 'della filosofia precristiana del diritto, la quale non distingue ancora tra ordine morale e ordine giuridico' (Pesch, *Das Gesetz,* p. 589), e in particolare una tesi dell'etica e della politica aristotelica, ma esprime anche una preoccupazione tipica della II Pars. Se infatti il bene morale è definito come bene virtuoso, e non principalmente in funzione de'una legge (anzi, la nozione di legge è sottomessa a revisione e ridotta ad essere norma per una collettività), è ovvio che il ruolo della legge nella condotta umana debba esser valutato in funzione del contributo che la legge può dare per la condotta virtuosa. Anche il secondo scopo della legge, che s. Tommaso riprende da s. Agostino, e cioè garantire la pace e la tranquilità sociale, è ordinato all'educazione alla virtù». G. ABBA, *Lex et virtus*, p. 241.

3. LA DISOLUCIÓN DE LO MORAL, EN LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Frente a esta concepción de lo moral, en la ética contemporánea –incluso la cultivada por autores tomistas, acaso influidos por el olvido moderno de las virtudes denunciado hace pocos años por MacIntyre–[54], se observa una marcada tendencia a privilegiar a una razón desarraigada de las tendencias que constituyen la base natural de la conducta humana. Se trata de un aspecto común a la razón intuitiva de la ética material de los valores y a la razón calculadora de la ética utilitarista. Como ha visto Inciarte, en ambos casos nos hallamos ante dos versiones racionalistas de la ética, resultantes de la escisión de la razón clásica, que, reuniendo función intuitiva y función calculadora en una única potencia, permitía razonar –deliberar– guardando ciertos principios que podían llamarse naturales[55]. Una escisión, por lo demás, paralela a la contraposición kantiana entre moralidad y felicidad a la que ya hemos hecho referencia. En ella, efectivamente, se encontraba implícito la retirada de lo moral al ámbito de la razón pura, con la paradoja, señalada por Llano, de que la misma presencia de lo moral se consignase en términos de un *Faktum*[56]; es decir: precisamente el punto de vista inverso al del método utilitarista, que partiendo de los bienes presentados de manera fáctica, decía llegar a «lo moral» como resultado de un cálculo operado por la razón.

Para Aristóteles y Tomás de Aquino, en contrapartida, lo moral no era simplemente un hecho, ni tampoco un fruto simplemente de la razón. Esta oscilación es precisamente lo que se evita cuando se comprende bien la naturaleza de la razón práctica, o lo que es lo mismo: la conexión de razón y naturaleza. Para ello, en efecto, es necesario apreciar la importancia primordial que lo *oréctico*[57] tiene en ambos autores, un punto posiblemente oscurecido a causa de la acusación de intelectualismo de que a menudo son objeto. Ciertamente la referencia a la razón es en ambos capital e ineludible, pero finalmente la razón en su uso práctico se encuentra al

54. Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue. A study in moral theory*, Duckworth, London, 1981.

55. Cf. F. INCIARTE, «Naturrecht oder Vernunftethik», en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Metodhenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, ed. K. Engisch, H. L. A. Hart, H. Kelsen, U. Klug, K. Popper, Duncker & Humblot, Berlin, 18 Bd, 3, 1987, p. 291.

56. Cf. A. LLANO, «Subjetividad moderna y acción trascendental», en *Razón y Libertad: homenaje a Millán Puelles*, coord. R. Alvira, Rialp, Madrid, 1991, pp. 63-75.

57. A propósito de la presencia de este término *–órexis–* en Aristóteles, Cf. M. NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, pp. 273 y ss.

servicio de la acción, y en último término al servicio de la perfección del propio agente en cuanto tal (*simpliciter*), esto es, de la perfección de su querer. Así, para Santo Tomás la importancia medial de las virtudes morales reside en último término en que a través de ellas se rectifica en parte la voluntad, lo cual es requisito necesario para disponerse hacia el último fin[58]. En esto consiste básicamente la profundización de Santo Tomás en la ética aristotélica, desde el planteamiento agustiniano.

Entre las muchas diferencias existentes entre un planteamiento clásico como el de Santo Tomás y un planteamiento contemporáneo de la ética, parece claro que la anterior es una de las más importantes. La desnaturalización de la razón –su desarraigo de las tendencias– es responsable de aquella escisión entre hechos y deberes (o hechos y valores), tan familiar a la ética moderna, y que perdura en el fondo de los planteamientos éticos contemporáneos, con la particularidad de que la inevitable dialítica hechos-deberes se decanta hoy del lado de los primeros. Tal cosa, sin embargo, equivale a la disolución misma de lo moral.

Efectivamente, el modo en que hoy se aborda el *fenómeno* moral –la misma designación de lo moral como «fenómeno» no deja de ser significativa– es sin duda muy distinto al ensayado por Aristóteles, y que Santo Tomás asumía como decisiva aportación de la ética filosófica a su teología moral. Lejos de formular el problema en términos de la *perfección de la capacidad tendencial humana*, en nuestros días el punto de partida de muchos filósofos morales es, a primera vista, de orden sociológico: el pluralismo ético, y, en sintonía con éste, la pluralidad de lenguajes éticos[59].

58. «Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad fienm, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debitomodo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis». *S. Th*. I-IIae, Q. 4, a. 4. Ya Aristóteles había dicho que la virtud es lo que rectifica el apetito, pero el apetito en cuestión se encuentra diversificado en distintas inclinaciones, cada una de las cuales tiene un fin propio. Santo Tomás añade sobre eso una rectificación radical de la voluntad debida a la virtud teologal de la caridad. Lo específico de las virtudes teologales frente a las virtudes morales es precisamente que tienen como objeto directamente el fin último. Cf. *S. Th*. II-IIae, Q. 81, a. 5.

59. Acceder al «fenómeno moral» desde el lenguaje es una vía abierta por la filosofía del lenguaje de este siglo, que, como el propio Wittgenstein («Vortrag über Ethik», Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. Hrsg. Joachim Schulte) y de otro modo G. E. MOORE («Principia Ethica», Cambridge, University Press, 1ª ed. 1903) han puesto de relieve, está marcada por intrínsecas limitaciones, a la vista de las cuales se puede optar por elaborar una metaética, renunciando entonces como apunta R. SPAEMANN (*Ethik-Lesebuch*: *von Platon bis heute*, Piper, München, Zürich, 1987, p. 10.), a la tarea que la filosofía moral se había propuesto desde Sócrates, o se puede

Digo «a primera vista», porque el *hecho* del pluralismo, que parece responder sin más a una variedad de «concepciones del bien» o a una variedad de códigos de conducta, en absoluto es considerado un *puro hecho*, ni sólo tampoco un signo de la libertad que está en la base de la ética, sino que es valorado *a priori* como poseyendo en sí mismo ya una calificación moral positiva. En esto precisamente estriba la carga ideológica del liberalismo. De acuerdo con ello, la afirmación de Aristóteles en los *Tópicos* según la cual «hay opiniones que merecen ser reprimidas»[60] sería la única opinión merecedora de reprensión, ya que el único principio inviolable sería precisamente la libertad autónoma.

Siendo este el tenor general de la ética contemporánea, es «comprensible» que plantear una ética como doctrina de la perfección del tender humano despierte sospechas por anticipado, pues supone aceptar tácitamente que hay *un* tender humano, y por tanto una naturaleza que limita *a priori*

tomar otro camino. En este último sentido, advertir que la experiencia moral no es lingüística significa advertir que apela a una instancia del hombre que ya no es meramente discursiva. De ahí que los razonamientos morales tengan también sus límites, que son precisamente sus principios. Para entenderlos es preciso poseer los principios morales, con la particularidad de que en el caso de la moral, la vigencia práctica de tales principios depende del propio compromiso vital con ellos. Esto pone en cuestión cualquier intento de presentar la ética en términos de sujeto-objeto: el sujeto que actúa se ve modificado por su acción, también en la línea de su conocimiento. Indirectamente –ya que él mismo no elaboró una ética– en nuestro siglo Heidegger ha contribuido a la comprensión de este punto. Pero ha sido Lèvinas quien ha procurado investigar el sentido de la ética desde estos presupuestos: «El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un 'personaje': se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es 'visto'. Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética. El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: 'No matarás'. El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica». E. LÈVINAS, *Etica e Infinito*, Visor, Madrid, 1991, pp. 80-81. La contraposición entre ética y ontología presente en este texto de Lèvinas, merecería un estudio aparte.

60. «No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección o una sensación; en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección, y los que dudan de si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación. Tampoco hay que examinar aquellos cuya demostración es inmediata o demasiado larga: pues los unos no tienen dificultad y los otros tienen más de la que conviene a una ejercitación». ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 11, 105 a 3-9.

la libertad así entendida (como pura autonomía). Nótese que esta objeción que podríamos calificar liberal-extrema –común, por otra parte, a la ideología socialista–[61] no se limita a promover la emancipación de cualquier sistema totalitario proclive a moralizar el orden político; su alcance es mucho mayor, pues abogando por la emancipación de la naturaleza, aboga por la emancipación de *un* orden moral. De ahí que sus sospechas se extiendan a todo discurso acerca de algo así como un «fin último».

Dejando a un lado los posibles equívocos en el modo de interpretar el tema del fin último, lo cierto es que ni Aristóteles ni Santo Tomás niegan de entrada la existencia de tal pluralidad de concepciones del bien; únicamente se resisten a valorarlas *a priori* e indiscriminadamente de modo positivo, entre otras cosas porque lo que es bueno o malo se comprueba en la vida, no en la teoría. Lo que hacen, por tanto, es discutir dialécticamente cuál de ellas parece más consistente con las condiciones *reales* de la vida humana[62]. En el inicio de su ética no encontramos una teoría sobre la libertad, sino más bien una aceptación realista de la pluralidad de concepciones sobre la felicidad, y la tesis más o menos explícita de que, si alguna de ellas se muestra más satisfactoria, será porque responde mejor a las expectativas de la naturaleza humana, que ya para Platón constituían las expectativas más profundas de cada hombre[63].

Por esta razón, si bien no está de más destacar los «peligros» de orden moral y político implícitos en la política aristotélica –cifrables básicamente en la tendencia a convertir en norma universal un sistema histórico

61. Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 268.

62. «Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, *que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza*. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de la riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre *por lo general* y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes». *EN* I, 3,1094 b 11-24.

63. Cf. PLATÓN, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 1983. En su controversia con Polo y Calicles, Sócrates deja entrever un concepto peculiar de lo natural, como equivalente a «lo que de verdad y en el fondo queremos» (Cf. R. SPAEMANN, *Etica: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 1987), y que él, a diferencia de sus oponentes, identifica con la justicia. (Cf. PLATÓN, *República* I, en Diálogos IV, Madrid, Gredos, 1986).

concreto–[64] no es menos cierto que la concepción liberal-extrema tiene también los suyos, igualmente de orden moral y político[65]. Encontrar el término medio ciertamente no es tarea de estas páginas. En cambio considero que tal confrontación de teorías políticas no tiene por qué afectar a la relevancia moral que la naturaleza tiene para cada individuo, y, en general a su función de criterio de moralidad; pienso que la ética puede esquivar la utopía y el relativismo sólo en la medida en que se afianza en este suelo humano natural, ya que únicamente por referencia a la naturaleza es posible afirmar de modo categórico la diferencia moral entre lo bueno y lo malo.

64. Cf. F. INCIARTE, «Etica y política en la filosofía práctica», en *El reto del positivismo lógico*, pp. 188-216.

65. Por ahí se plantea en la actualidad la polémica liberal-comunitarista. Para una visión del debate Cf. R. FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. Cf. S. MULHALL, & A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad*, Ed. Temas de Hoy, 1996.

CAPÍTULO II

MORAL, FILOSOFÍA MORAL Y METAFÍSICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

A diferencia del concepto contemporáneo de ciencia, el moderno y el antiguo estaban asociados al de «conocimiento cierto». Con todo, el concepto antiguo y el moderno vinculaban la certeza a principios diferentes. Mientras que antiguamente se concedía prioridad al objeto, y se asumía que éste había de proporcionar las claves para el método, en la modernidad se invierte el proceso: se confía al método la certeza del conocimiento, al tiempo que se opera un reduccionismo por el cual el método de la matemática o de la física pasan a constituir el paradigma del conocimiento científico. Es conocido el caso de Descartes: fascinado por la certeza propia de las matemáticas, propone extender su método a todas las esferas del conocimiento, incluyendo la ética, aunque, como es sabido, Descartes no llegó a realizar del todo su programa.

Sin embargo, este cambio de perspectiva y este reduccionismo metodológico llevaba consigo necesariamente una transformación en el objeto de las restantes ciencias. En efecto: puesto que –como ya viera Aristóteles en su momento–, el objeto de la matemática abstrae de la causa final, matematizar la física, por ejemplo, significará excluir la causa final de la consideración de su objeto. A partir de aquí el tema central de la física –el movimiento–, ya no se explicará apelando a causas finales. Me interesa subrayar que la exclusión de los fines responde a una abstracción. En

principio no hay nada que objetar a dicha abstracción, que es la responsable de la física moderna, con todos sus descubrimientos y adelantos. Con todo, importa retener que el resultado de esa abstracción no es el conocimiento de la *realidad* del movimiento, en lo que éste tiene de real, sino bajo alguna otra determinación. La física moderna conoce la realidad, pero no en cuanto real; a diferencia de la física aristotélica, la moderna no es una física filosófica sino una física matemática.

Un efecto de la desaparición de los fines en la física moderna fue el lugar central que, a partir de entonces, ocupará el concepto de «ley». Clásicamente, en efecto, se definía la ciencia como un conocimiento racional por causas, y se hablaba de cuatro causas (material, formal, eficiente y final). En la medida en que la física tenía que ver con el movimiento, era importante la causa final –sin ella la eficiente no mueve–. Pero la matematización de la física permite prescindir de ella Incluso llega a ser superflua: hablar de leyes basta para mantener la idea de una regularidad fáctica y universal, y no se ve necesario apelar a fines que den razón de dichas regularidades. Ciertamente, como han mostrado Spaemann y Löw, en este cambio va implícita una reducción del alcance de la pregunta «por qué»[1]. Sin embargo, a efectos prácticos esta reducción no tiene gran importancia.

En esta situación, el lenguaje de los fines se relega al ámbito de la acción humana, al ámbito ético. Pero la expulsión de la teleología de la naturaleza tampoco iba a dejar intacta a la ética. En la ética clásica se entendía que la posibilidad de la acción humana descansaba también en la teleología natural: que nuestras acciones presuponen un deseo natural, y que ese deseo natural se diversifica en tendencias diferentes, cada una de las cuales reclama un modo propio de someterse a la razón. Con otras palabras: que nuestra acción presuponía unos fines que reúnen simultáneamente dos características: ser naturales –objeto de un *telos* natural– y, sin embargo, realizables sólo con la intervención de la libertad.

Se comprende así que, al desaparecer la idea de un *telos* natural, los fines de la acción comiencen a ser interpretados en clave puramente subjetiva. Y se entiende asimismo que este subjetivismo de los fines, exigiera, como contrapartida, la compensación de un lenguaje legalista que hiciera hincapié en las leyes o normas universales. En ausencia de tal compensación resulta difícil evitar la oscilación entre una ética psicologista como la de Hume y una ética racionalista como la de Wolff. Naturalmente, estas

1. Cf. R. SPAEMANN & R. LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Piper, München, Zürich, 1985.

oscilaciones no tienen lugar sin perder de vista la realidad propia de la acción. (Algo semejante ocurre siempre que se estudia la acción a partir únicamente de los datos proporcionados por la ciencia positiva; en estos casos conocemos la acción bajo alguna determinación, pero no la conocemos desde sus principios específicos, desde los principios que le otorgan realidad).

Si en la concepción clásica, lo propio del saber científico era conocer el *por qué*, la ética podía ser considerada ciencia en la medida en que tuviera acceso a los principios de la acción, que no son sino sus fines. Por eso, cuando desaparece la idea de «fines naturales de la acción», comienza a ser difícil hablar de ciencia moral, pues, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la física –donde la regularidad es indicativa de una ley natural-física–, en el caso de la acción humana es problemático extraer una ley natural-moral a partir de los comportamientos más regulares. De ello, por lo demás, se hicieron eco autores como Hume o Mill. Y es que sólo la idea de «fines naturales de la acción» permite hablar de «leyes morales», aún en el caso de que haya una mayoría de infractores, y esto porque la fuerza la ley moral no radica en sus efectos, sino en su sentido. No ocurre así con las leyes físicas porque previamente las hemos aislado de toda referencia a un fin que da sentido, para quedarnos con los efectos resultantes.

Hablar de «ciencia moral», por tanto, es un discurso equívoco si no precisamos con qué concepto de ciencia trabajamos. El concepto moderno de «ciencia» hace imposible hablar de «ciencia moral», porque al excluir por principio el recurso a la causa final, conduce a las paradojas señaladas por Hume. En cambio, el reconocimiento de la teleología natural, por lo que significa para la acción humana, hace posible hablar de una ciencia moral. Como exponente de este modo de pensar, podemos mencionar a Tomás de Aquino. Lo que sigue es una exposición de su pensamiento sobre este tema.

1. Moral y filosofía moral

Que existe una diferencia entre moral y filosofía moral o ética filosófica parece en principio tan obvio como que la música es diferente de la filosofía de la música. Examinar el sentido de esa diferencia es, no obs-

tante, de capital importancia, cuando se apunta a algo así como una fundamentación de la ética, y la presunta relación de ésta con la metafísica[2]. Para abordar esta cuestión me serviré de uno de los lugares más clásicos al tratar este tema: el comienzo del *Comentario a la Etica a Nicómaco*[3]. Literalmente el texto dice lo siguiente:

«El orden se compara de cuatro maneras a la razón. Existe, en efecto, un orden que la razón no hace, sino que sólo considera, como es el orden de las cosas naturales. Existe otro orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, por ejemplo cuando ordena entre sí sus conceptos, y los signos de los conceptos que son las voces significativas. *El tercero es el orden que la razón considerando hace en las operaciones de la voluntad*. El cuarto es el que la razón hace en las cosas exteriores, de las cuales es causa, como en el arca y la casa (…). Y porque la consideración de la razón se perfecciona por el hábito, según estos diversos órdenes por los que la razón considera propiamente, se dan las distintas ciencias (…). Pero el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral (…). Así pues, lo propio de la filosofía moral, acerca de la cual versa nuestro actual propósito, es considerar las operaciones humanas según que se ordenan entre sí y al fin. Llamo operaciones humanas a las que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón (…)»[4].

Kluxen comenta en su libro *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* este texto llamando la atención sobre las diferencias entre la filosofía moral y las ciencias técnicas. Aquí me interesa sobre todo destacar cómo la filosofía moral es una ciencia práctica y que, por tanto, tiene como objeto no la verdad *simpliciter* sino la verdad ordenada a la opera-

2. Cf. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964, p.xxiii, xxiv; xxxi, xxxii.

3. De este texto tomaron ocasión los partidarios de la autonomía de la razón práctica. Cf. la cuenta que da R. MCINERNY de esta postura en *Aquinas on Human Action*. *A Theory of Practice, The Catholic University of America*, Washington, D. C., 1992.

4. «Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alium est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, qui sunt voces significativas. Tertius autem est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quarto autem est ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo (...) Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quo proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae (...) Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae (...) Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationi (...)». *In I EN*, lectio 1, pp. 14-27; 35-37; 39-45.

ción[5]; se puede decir también que su objeto de estudio es la moral, esto es, el orden que la razón introduce en los actos de la voluntad. Ahora bien: este orden es ya una forma de saber. *Sapientis est ordinare*, dice Santo Tomás poco antes de ese texto, al inicio mismo de su *Comentario*. El orden que la razón introduce en los actos de la voluntad –la moral– es ya una forma de saber, una forma de saber práctico que guarda cierta analogía con la técnica: así como la técnica consiste en un *saber hacer*, la moral consiste en el *saber obrar*. Sin duda hay importantes diferencias, diferencias decisivas entre técnica y moral. Ahora, sin embargo, no me interesa fijarme en este aspecto, sino en la diferencia que ambos tipos de conocimiento guardan con el simplemente especulativo[6], cuyo fin es el conocimiento sin más. En esta misma línea importa subrayar que para Santo Tomás, el carácter práctico del conocimiento moral no desaparece por el hecho de que el orden moral sea objeto de una ciencia específica que él llama filosofía moral.

En efecto, a juicio de Santo Tomás, lo que añadirá la filosofía moral al conocimiento moral ordinario no es más que el carácter de conocimiento científico. Ahora bien, para comprender esta tesis conviene tener presente que para Santo Tomás –como para Aristóteles–, la ciencia es, ante todo, un *hábito* que perfecciona el proceder discursivo de la razón, y que permite juzgar de las conclusiones llevándolas sobre los principios. Desde este punto de vista, la diferencia entre la moral y la filosofía moral no es una diferencia "objetiva" (desde el punto de vista del objeto). El objeto es el mismo: la acción o la verdad ordenada a la acción. El principio del razonamiento moral ordinario y el principio de la filosofía moral es el mismo: los fines naturales de la acción, es decir, los fines de las virtudes[7].

En la misma línea importa advertir que lo que distingue al conocimiento espontáneo del científico no es que aquél prescinda de la referencia a los principios, pues no hay conocimiento alguno sin referencia implícita a los principios (no otra cosa quiere decir que conocemos *en los principios*), sino la certeza que procede del explícito conocimiento de las cau-

5. Cf. *In Boetii de Trinitate*, Q. 5, a. 1.

6. Para un tratamiento más detallado de la diferencia entre prudencia, arte y virtud moral, Cf. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, Razón y Naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006, 2ª ed.

7. Cf. *S. Th.* I, Q.14, a. 16. Comentario a este texto en R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas, Washington, D. C., The Catholic University of America, 1982; y A. GÓMEZ LOBO, «Natural Law and Naturalism», en *Proceedings of American Catholic Philosophical Association*, vol. LIX, 1984, pp. 233-249.

sas. Me parece que eso es lo que desde un punto de vista externo añade la ciencia: la reflexión explícita sobre los principios (que en la medida en que se posea el hábito, se hace de manera más fácil y certera). El científico sabe nombrar las causas, y eso comunica certeza a sus conclusiones. Pero conviene resaltar que tanto en el proceder espontáneo de la razón como en el de la razón perfeccionada por el hábito de ciencia, y tanto en el conocimiento especulativo como en el práctico, están operando los principios. Así, por ejemplo, en un discurso normal detectamos espontáneamente las contradicciones, y también en el curso de una acción conocemos espontáneamente, con más o menos claridad, si un acto nuestro es bueno malo.

En consecuencia, lo que la filosofía moral añade al conocimiento moral ordinario –que obtiene su expresión más acabada en la virtud de la prudencia– no será otra cosa que la indagación dialéctica de los principios o fines de la acción, y una mayor reflexividad[8]. Si bien no es tan inmediatamente práctico como el saber prudencial, la filosofía moral mantiene su carácter práctico porque mantiene la referencia a la acción y sus principios (o fines).

Por otra parte, lo que también queda claro en el texto del *Comentario* es que la filosofía moral se distingue de un saber teórico como la metafísica. La metafísica pertenece a ese género de ciencias que consideran un orden no creado por la razón: es una ciencia especulativa; también la filosofía de la naturaleza. La filosofía moral, por el contrario, es una ciencia práctica[9].

Precisamente esto último explica en parte el que muchos autores experimenten un cierto rechazo o al menos reticencias frente a la pretensión tradicional de una ética fundada en la naturaleza, pues la referencia a la naturaleza se considera un enunciado teórico, metafísico, no práctico, y, por tanto no perteneciente a la filosofía moral. Los enunciados acerca de la naturaleza serían teóricos, descriptivos; los enunciados acerca de la acción serían prácticos, prescriptivos. Y, como habría mostrado Hume en el *Treatise*, de enunciados descriptivos no se puede pasar a enunciados prescriptivos.

8. C. MARTIN, «The practical value of Moral Philosophy in Aquinas», en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, vol. III, Proceedings of the 8th international Congress of Medieval Philosophy, e. Rejo Työrinoja, Anja Inkeri Lehtinen, Dagfinn Follesdal, Helsinki, 1990, pp. 243-250.

9. Cf. W. KLUXEN, *o.c.*; Cf. G. WIELAND, *Ethica: Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jh*, Aschendorf, Münster, 1981; M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, p. 52.

No es ahora el momento de abundar en la llamada *ley de Hume*[10]. Es indudable que Hume carecía de un concepto de razón práctica que le permitiera considerar el imperio como un acto de la razón. Para él toda la fuerza motora pertenece a las pasiones: la razón es esclava de las pasiones. No obstante, conviene retener su objeción: los enunciados descriptivos son diferentes de los enunciados prescriptivos, y no es posible el tránsito de unos a otros; de los hechos no se puede avanzar a los deberes. De acuerdo con ello, tampoco los enunciados acerca de la naturaleza humana mueven a la acción, y así, en el orden de la conducta nada se seguiría, p.ej. del enunciado teórico que afirma que el hombre es un ser racional[11].

A esta objeción suele responderse diciendo que el concepto *humeano* de naturaleza no es teleológico. Si tenemos un concepto teleológico de naturaleza parece que se quiebra la tajante distinción entre el ser y el deber ser porque aparece algo así como la inclinación[12]. Entonces, sin embargo, el problema ya no es Hume sino Kant[13]. La inclinación pertenece también a un mundo empírico, diverso del mundo moral. Kant no admitiría sin más que las inclinaciones pudieran dar lugar a algo así como deberes. Pero tampoco, sin más, Tomás de Aquino, que distingue muy oportunamente entre el *genus moris* y el *genus naturae*.

Llegamos así a un punto interesante. El *status quaestionis* es el siguiente: a la vista de la ley de Hume, –que se corresponde con una de las formulaciones que Moore da de la falacia naturalista– algunos autores han insistido más en el concepto de razón práctica que en el de naturaleza, a la hora de fundamentar la ética. Me refiero a autores como Grisez[14] o Finnis[15], dos de los baluartes contra las interpretaciones proporcionalistas de Tomás de Aquino. Por el contrario, otros autores como McInerny o

10. Pienso, por lo demás, que plantear los problemas éticos desde la dicotomía facts-values, es ya perder la partida antes de empezar a jugarla. Esa división es artificial, y está cargada de implícitos procedentes de una tradición metafísica y gnoseológica nominalista.

11. El argumento del *ergon* propio, ha sido criticado por J. FINNIS (cf. *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 1983) y por A. GÓMEZ LOBO, en «The ergon inference», en *Phronesis*, XXXIV, 1989, pp. 170-184.

12. Cf. R. SPAEMANN, «La naturaleza como instancia de apelación moral», en *El Hombre: inmanencia y trascendencia*, vol. 1, ed. R. Alvira, XXV Reuniones Filosóficas, Pamplona, 1992.

13. Cf. Capítulo III, "El Faktum de la razón".

14. G. GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason*, en: A. KENNY, *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London, 1969, pp. 340-382.

15. Cf. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, pp. 10-20.

Steve John Jensen[16], manteniendo en su lugar el concepto de razón práctica, siguen otorgándole peso a las *inclinationes*, y con ellas a la naturaleza. Según McInerny[17], en Finnis y Grisez se acusa una excesiva influencia de la falacia naturalista. No estoy en condiciones de extenderme ahora sobre esta indicación de McInerny[18]. Lo que sí es cierto es que ellos se registra una marcada insistencia en el obrar *secundum rationem*, frente a la tradicional insistencia en el *secundum naturam*[19].

Para ello, es cierto, hay motivos más que de sobra, que Martin Rhonheimer ha puesto de relieve en su libro *Natur als Grundlage der Moral*. De un lado, porque muchos autores que han querido fundamentar la ética en el concepto de naturaleza, han incurrido en crasos naturalismos de tipo biologista. Otros autores, en cambio, se han contentado con apelar a una naturaleza metafísica de la que no se siguen indicaciones precisas para la praxis. Rhonheimer, y Millán Puelles en *La libre afirmación de nuestro ser* cuentan a Joseph Pieper entre estos últimos, con su apelación a obrar conforme al ser de las cosas.

Junto a estas dos corrientes de fundamentación en la naturaleza, (la biologista y la metafísica), que se muestran claramente fallidas o insuficientes, hay otro argumento que parece jugar a favor de los partidarios del *secundum rationem*: la abrumadora presencia de textos de Tomás de Aquino en los que se refiere al obrar moralmente bueno como el obrar conforme a la razón; en cambio son escasos los textos en los que se refiera al moralmente bueno en términos de obrar *secundum naturam*, como no sea para decir que obrar *secundum naturam*, en el hombre equivale a obrar *secundum rationem*, porque la suya es una naturaleza racional[20].

16. Cf. S. J. JENSEN, *Intrinsically evil actions according to St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, 1993.

17. Cf. *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, pp. 50-59; *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice,* pp. 184 y ss.

18. Cf. P. SIMPSON, *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987.

19. Cf. J. FINNIS, «Aristóteles, Santo Tomás y los Absolutos Morales», en *Persona y Derecho*, n. 28, pp. 9-26.

20. Cf. *S.Th.*I-IIae, Q.71, a. 2; Cf. F. INCIARTE, «Naturrecht oder Vernunftethik?», en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, ed. K. Engish, H. L. A. Hart, H. Kelsen, U. Klug, K. Popper, vol. 18. 3, Duncker & Humblot, Berlin, 1987, pp. 291-300, p. 291.

Ahora bien, si esto es todo lo que se puede decir del *secundum naturam*, se entiende la observación crítica de Finnis[21], según la cual el concepto de naturaleza propiamente no tiene relevancia en el ámbito de la moral. Para él, el concepto de naturaleza se reduce a ser un concepto metafísico carente de consecuencias prácticas. Ahora, sin embargo, no quisiera explorar tanto la cuestión del papel de la naturaleza en la moral[22], cuanto el problema de la relación entre filosofía moral y metafísica.

2. Filosofía moral y metafísica

Ante todo conviene volver a la diferencia antes apuntada, cuando distinguíamos entre moral y filosofía moral. La moral –hemos dicho– es ya una forma de saber, que, sin embargo, es preciso distinguir de la filosofía moral. La distinción en cuestión puede establecerse en los siguientes términos: conocer el *qué* es distinto de conocer el *por qué*. No obstante, es obvio que el segundo conocimiento presupone el primero. En este sentido, dice Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco* que «el punto de partida es el *qué*, y si está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del *porqué*. Un hombre tal, o tiene ya o adquirirá fácilmente los principios»[23].

La experiencia moral es una experiencia en la que está comprometido el conocimiento de los principios y que, al mismo tiempo, condiciona el propio conocimiento posterior de lo bueno y lo malo. Es ajeno al espíritu clásico el intento de *demostrar* las verdades morales deduciéndolas de instancias extramorales, de tipo biológico, psicológico, social etc.[24]. Tampoco cabe, propiamente, *deducir* la verdad moral de una serie de princi-

21. Cf. *Fundamentals of Ethics*, pp. 10-20.

22. Cf. Capítulo I, “El estatuto de lo moral”.

23. *EN* I, 4, 1095 b 6- 8.

24. «The ancient appeal to nature could hardly be further away from modern ‘naturalism’ in ethics. The latter is the attempt to found ethics on something safely non-ethical, and enshrines the presupposition that there is something a bit insecure about ethics, which needs to be founded on something different and more robust. Ancient ethical theories do not have to answer to any such preconceptions, because ancient philosophy as a whole does not contain any such bias against the ethical, as an area which is peculiarly frail and in need of external support». J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 441.

pios metafísicos necesarios, ya que la verdad moral es la verdad de la acción[25], y ésta se desarrolla siempre en circunstancias variables y contingentes, de las que los principios universales solamente no terminan de hacerse cargo.

Todo ello contrasta claramente con el intento moderno de presentar una *Ethica more geometrico*, pero también, paradójicamente, con las éticas de situación que en nuestros días se presentan como una reacción frente al universalismo característico de la ética moderna. Éstas éticas[26], caen en el mismo error que denuncian tan pronto como intentan resolver especulativamente los problemas morales planteados en situaciones límite. Este modo de proceder está implícito en su consideración de las leyes morales como preceptos de validez sólo genérica –no universal–, frente a los cuales la situación concreta se destaca con mucha probabilidad como una «excepción» a tal precepto general. Con ello dan muestra de no saber conciliar la universalidad del precepto y la situación concreta, en el modo en que lo hacía la prudencia clásica. No es extraño, por eso, que en sus argumentaciones apenas comparezca esta virtud[27]. En estos autores falta de hecho una adecuada comprensión de la tesis clásica que destaca la «prioridad de la prudencia»[28] como el único modo real de habérselas con la variedad de situaciones y circunstancias, *manteniéndose fiel a unos principios*[29]. Por esta razón terminan atribuyendo a los preceptos universales la

25. Cf. F. INCIARTE, «Discovery and Verification of Practical Truth», en *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, ed. Gormally, L., Redwood Books, Trowbridge, Wiltshire, 1994, p. 25.

26. Cf. B. MULLADHY, *The meaning of the term moral in Thomas Aquinas*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, pp. 9-10.

27. Cf. F. SCHOLZ, «Problems on Norms Raised by Ethical Borderline Situations: Beginnings of a Solution in Thomas Aquinas and Bonaventure», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Ch. Curran & R. McCormick, S. J., Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1979, pp. 158- 183.

28. Tomo la expresión del título del libro de D. M. NELSON (*The priority of prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1992) Considero afortunado el título, si atendemos al aspecto positivo de la ética, es decir, no tanto a lo que no debemos hacer, cuanto a cómo dirigir positivamente nuestra vida. Sin embargo, no considero acertado el planteamiento de Nelson –aunque tal vez puede verse como una simple posición dialéctica del problema–, contraponiendo sistemáticamente la ley natural y la prudencia, como si fueran dos instancias diversas.

29. «Rules and guidelines help us, but they cannot always tell us exactly what needs to be done. That requires discernment and wisdom, and this is what prudence supplies». P. WADELL, *The Primacy of Love*: *An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York, 1992, p. 129.

única función de orientar idealmente la conducta[30], sin concederle apenas vigencia práctica, porque, llegados a las circunstancias concretas en las que la acción se desarrolla, siempre se encuentra una razón para relativizarlos[31].

Las éticas proporcionalistas ofrecen criterios normativos a la medida de la ética de situación. La racionalidad que exhiben estos autores en sus argumentaciones es una razón calculadora, que ha perdido toda vinculación con la naturaleza, y que sólo alcanza a relacionarse con ella de modo dialéctico. Frente a esa racionalidad inflexible, que sólo sabe combatir su rigidez prescindiendo de ver realizados en la práctica los principios que reconoce en la teoría, la razón práctica clásica está en condiciones de sentar la prioridad de la prudencia sin renunciar por ello a la vigencia real de aquellos principios, que no le son en modo alguno ajenos.

Sentar la prioridad de la prudencia significa de entrada aceptar el valor relativo de la teoría , su incompetencia para la vida práctica. Lo que se dice de la razón teórica puede extenderse a los propios teóricos de la moral: sus reflexiones serán siempre insuficientes para guiar la conducta práctica, que es de cada individuo[32]. Llegados a este punto, cada uno es insustituible. No tanto porque las teorías carezcan de valor cuanto porque son insuficientes en el momento de actuar. Lo que la razón (teórica) conoce cuando se compromete en la acción es que, a ciencia cierta, no conoce. Y por eso se convierte en práctica, delibera, busca consejo, se informa. Los grandes principios son entonces de poca utilidad, porque el verdadero problema reside en su aplicación aquí y ahora. Si no hubiera una virtud como la prudencia, versada en la gestión de lo contingente, el hombre estaría desasistido de recursos para la acción. De ahí que el planteamiento aristotélico de la ética, radicalmente prudencial, si bien no satisface a la razón moderna, está más próximo a la condición contingente de la acción

30. Cf. L. JANSSENS, «Ontic Evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Ch. E. Curran & R. McCormick, S. J., New York, Paulist Press, 1979, pp. 85-86. Fuchs, por su parte, habla del valor «pedagógico» de las normas morales. Cf. J. FUCHS, «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 130-131.

31. En esos términos debía discurrir el *aggiornamento* de la moral, a juicio de algunos teólogos. Cf. Ch. CURRAN, «Absolute Norms in Moral Theology», en *Norm and Context in Christian Ethics*, Ed. G. H. Outka & P. Ramsey, Charles Scribner's Sons, N. Y., 1968, p. 139.

32. Por eso no considero afortunado hablar de «expertos en moral». El verdadero experto en moral es el hombre prudente, para el que es accidental haber leído a Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant o Stuart Mill.

humana que una ética trascendental ocupada en formular normas universales.

La razón moderna, en efecto, se siente insatisfecha frente a la ética aristotélica a causa de lo que Elizabeth Anscombe llamaba concepción «incorregiblemente contemplativa» del conocimiento[33]; a causa de su sistemática malinterpretación de aquello que los clásicos llamaban conocimiento práctico. En este sentido, el que hoy nos parezca insuficiente la ética aristotélica, se debe no tanto a lo que tiene de ética cuanto a lo que no tiene de «ciencia», entendiendo por tal el modelo de ciencia deductiva. En contrapartida Aristóteles comprendía que la ética era ante todo un saber inmediatamente práctico, es decir, más un saber *cómo* que un saber *qué* o *por qué*, pues el *qué* ya es conocido por los que asisten a sus clases, que, en esa medida, conocen también implícitamente el *por qué*.

Asumiendo esta idea aristotélica, habría que decir que en la base de la ciencia moral se encuentra el conocimiento espontáneo del bien y del mal, que es un conocimiento práctico. Tal conocimiento práctico-moral varía de unos hombres a otros, pero en todo caso es susceptible de aumento o disminución, pues se perfecciona al hilo del propio crecimiento en la virtud moral, y disminuye en caso contrario. Por eso puede decir Aristóteles que el hombre bueno se distingue precisamente por ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el *canon* y la medida de ellas[34]. La razón de esto hay que buscarla en la implicación mutua de virtud moral y prudencia.

Santo Tomás tampoco pierde de vista esta aportación aristotélica: el *canon* moral es en primer término el hombre bueno: él es el que, de una manera connatural[35], sabe reconocer a la hora de la acción el bien que ha de hacerse y el mal que ha de evitarse[36]. Y es que, en la medida en que el conocimiento práctico-moral depende de la prudencia, y ésta, por su parte, no existe sin virtud moral, es posible afirmar que el conocimiento moral es

33. Cf. E. G. M. ANSCOMBE, *Intention,* Basil Blackwell, 2ed. 1976, § 32, p. 57.

34. «De un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal. Así para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa (…) El bueno, efectivamente, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas». *EN* III, 4, 1113 a 21 - 25; pp. 28-33.

35. Cf. J. M. PERO SANZ, *El conocimiento por connaturalidad: la afectividad en la gnoseología tomista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.

36. Cf. D. M. NELSON, *The Priority of Prudence*, p. 37.

un conocimiento connatural al hombre bueno[37]. Por ahora, sin embargo, es también indicativo de que su conocimiento no es necesariamente un conocimiento explícito o científico, en el sentido de que tal vez no sepa explicar *por qué* experimenta tal acto como bueno.

Situados en el horizonte moral de Santo Tomás, pienso que no habría problema alguno en añadir lo siguiente: lo que el hombre bueno conoce de modo connatural y oscuramente es si sus actos le acercan o alejan de su fin último, aunque desde un punto de vista especulativo desconozca la existencia de tal fin y mucho menos lo identifique con el Dios de Santo Tomás. De cualquier manera, el Aquinate asigna a la Filosofía moral la tarea de «considerar las operaciones humanas en la medida en que se ordenan entre sí y al fin»[38]. Que la filosofía moral no se ocupe sólo del orden de las acciones al fin, sino también del orden de las acciones humanas *entre sí* se entiende bien desde una perspectiva clásica, donde el ideal de vida feliz se describía en ocasiones como una suerte de armonía interior. Sin embargo, si hemos de hacer caso a Santo Tomás, el orden existente entre las partes de un todo es un orden derivado de la orientación a un fin[39]. Según esto la armonía de las acciones entre sí no sería propiamente el fin, sino solamente un efecto significativo de la tensión hacia él. Ordenar las propias acciones hacia el fin sería propiamente la causa del orden de las acciones entre sí. Dicho de otro modo: en rigor es el fin lo que define el orden moral[40].

Pero no cualquier fin. En efecto, la perspectiva de la razón que determina el *genus moris* es la perspectiva del fin último; la perspectiva moral no viene definida por cualquier orden *secundum rationem*, sino sólo por el

37. Cf. J. MARITAIN, *La loi naturelle ou la loi non ècrite*, Èditions Universitaires, Fribourg Suisse, 1986, p. 30.

38. «Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem». *In I EN*, lectio 1, 39-43. Entiendo con McInerny que en este caso Santo Tomás se refiere al último fin. Cf. R. MCINERNY, *Aquinas on Human Action*, pp. 195-197.

39. «Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quia primus. Nam, ut Philosophus dicit in undecimo Metaphysicorum, ordo partium exercitus ad invicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem». *In I EN*, lectio 1, pp. 7-14.

40. «Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica». *In I EN*, lectio 1, lectio I, p. 100.

secundum rationem que atiende al fin último[41]. Esto no sólo permite distinguir la perspectiva ética de la técnica, sino también de la adoptada por otros saberes acerca de la acción, por ejemplo la psicología. Por lo demás, pienso que sólo esa referencia a un fin último explica la «incondicionalidad» característica de la experiencia moral. Esta es la experiencia de un cierto tipo de conocimiento, en el que el hombre en cuanto tal se encuentra comprometido. Una fenomenología de la acción moral mostraría que lo que el agente percibe en su acción es que para él está *todo* en juego en cada momento: no tal o cual destreza, tal o cual fin particular, sino él mismo, en cuanto hombre. Según creo, no es preciso interpretar dicha «incondicionalidad» apelando a un «deber» kantiano desligado de la naturaleza. Basta apelar al fin total de la vida, por referencia al cual nuestros actos son buenos o malos. A ese fin total de la vida, abarcante de toda la acción humana[42], le llaman Aristóteles y Santo Tomás «felicidad».

Las reflexiones anteriores no tienen otro fin que ir profundizando en el objeto de la ciencia moral. Este no es otro que el conocido oscuramente por el hombre bueno de modo connatural: que tal acto le acerca o le aleja del fin. Pero el hombre bueno no conoce necesariamente *por qué* esto es así; desconoce las causas; el suyo no es, por tanto, un conocimiento científico[43]. En efecto, como hemos apuntado, para Santo Tomás la ciencia es primariamente un hábito de la razón especulativa, un hábito que perfecciona la consideración natural de la razón[44]. Aplicado al caso del saber moral, esto significa que la ciencia moral es un saber que perfecciona el saber moral no en cuanto moral, sino en cuanto saber[45], precisamente porque

41. «Huiusmodi enim actus inquantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralis, et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae». *In I EN*, lectio 2, pp. 138-140.

42. «Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam. Et hoc patet ex his, quae supra praemissa sunt. Dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principallisimam tamquam de fine pimo et principalissimo existentem, et maxime architectonicam, tamquam praecipientem aliis quid oporteat facere». *In I EN*, lectio II, pp. 100-112.

43. «Et si hoc sit manifestum alicui, non multum est necessarium ei ad operandum cognoscere propter quid. Sicut medico sufficit ad sanandum scire quod haec herba curat talem aegritudinem. Cognoscere autem propter quid requiritur ad sciendum, quod pincipaliter intenditur in scientiis speculativis. Talis autem, qui scilicet est expertus in rebus humanis, vel per seipsum habet principia operabilium, quasi per se ea considerans, vel de facili suscipit ea ab alio». *In I EN*, lectio 4, pp. 144-153.

44. «Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quo proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae». *In I EN*, lectio 1, pp. 25-27.

45. «Prudence and art are habits of the practical intellect which direct reason in deliberating about what a man will do or make. If we were to assign practical sciences to art or prudence their

clausura la *reditio* o la reflexión propia de todo conocimiento, que no puede considerarse perfecto mientras no alcance el conocimiento de las causas. Tal conocimiento no perfecciona el obrar moral directamente. Sin que carezca totalmente de utilidad, su valor desde el punto de vista práctico es, no obstante, muy relativo; como ha observado Christopher Martin, sobre todo servirá al que ya esté comprometido en un modo de vida *secundum rationem*[46], es decir, al hombre bueno.

Según se apuntaba hace un instante, el hombre bueno experimenta de algún modo que este acto le acerca o le aleja del fin; sin embargo desconoce el *por qué*, desconoce *las causas per se*. De intento he dicho causas *per se* porque no hay ciencia del *per accidens*, de lo casual, de lo fortuito[47]. Ese es uno de los motivos por los que la ética aristotélica presenta ese aspecto de incertidumbre en apariencia tan poco apropiado para un saber científico: porque quiere atender en la medida de lo posible a la acción del hombre, que se desarrolla en medio de circunstancias muy cambiantes y está sujeta a los avatares de la fortuna.

Santo Tomás, que sigue a Aristóteles a la hora de afirmar el carácter práctico del conocimiento moral[48], tiene claro que en la ética nos lo jugamos todo con una deliberación correcta o incorrecta. Al mismo tiempo, sin embargo, deja más claro que Aristóteles en qué sentido podemos hablar de la ética como ciencia. Quisiera ilustrar este punto con dos textos. En primer lugar, un texto en el que justifica el carácter deliberativo de la ética, apelando a la naturaleza del alma racional. En él, siguiendo a Aristóteles distingue dos partes del alma:

«Una que considera las cosas necesarias, y que puede llamarse género científico del alma, porque la ciencia es de lo necesario; otra parte, en cambio, se puede llamar raciocinativa, según que razonar (*ratiocinari*) y deliberar (*consiliari*) se toman por lo mismo. En efecto, se llama deliberación (*consilium*) –y razonamiento– cualquier inquisición no determinada, la cual se da, en máximo grado, acerca de las cosas contingentes, pues

practical nature would indeed rest secure, but they would no longer be sciences. A demonstrative habit, as well as the organized and interrelated group of conclusions it begets, belongs to the speculative intellect and involves speculative knowledge». J. E. NAUS, S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1959, p. 51.

46. Cf. C. MARTIN, «The Practical Value of Moral Philosophy in Aquinas», pp. 243-250.

47. «Pero está claro que no hay ciencia del accidente. Pues toda ciencia es de lo que o se da siempre o habitualmente». *Met* VI, 2, 1027 a 20.

48. Cf. J. V. ARREGUI, «El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás», en *Anuario Filosófico*, 13, 1980, 2, pp. 101-128.

sólo acerca de estas hay deliberación. No se delibera en efecto acerca de las cosas que no pueden darse de otro modo»[49].

Según esa división parecería justificado reducir la ética a su aspecto deliberativo, pues como ya ha sido indicado, la ética versa sobre la acción que es siempre contingente. Sin embargo, como anticipaba poco más arriba, el Aquinate enfatiza un aspecto que le permitirá hacer de la moral algo más que un *saber-cómo*, algo más, por tanto, que un saber prudencial de tipo deliberativo, y convertirla en ciencia, en una ciencia práctica. Así, poco después del fragmento citado aparecen las palabras siguientes:

«Las cosas contingentes pueden conocerse de dos maneras. Un modo es conocerlas según razones universales; otro modo es conocerlas según se dan en lo particular. Las razones universales de las cosas contingentes ciertamente son inmutables, y según esto hay demostraciones de ellas y pertenece a las ciencias demostrativas su conocimiento. En efecto, no hay ciencia natural únicamente de las cosas necesarias e incorruptibles, sino también de las cosas corruptibles y contingentes. De donde se ve que *las cosas contingentes así consideradas pertenecen a la misma parte intelectiva del alma a la que pertenecen las necesarias, que aquí el Filósofo denomina científico* (…) De otro modo pueden tomarse las cosas contingentes según se dan en lo particular; y así son variables y el entendimiento no versa sobre ellas si no es a través de las potencias sensitivas. De ahí que entre las potencias sensitivas del alma se ponga una que se llama razón particular (*ratio particularis*) o cogitativa, que es cognoscitiva (*collativa*) de las intenciones particulares. De este modo toma aquí el Filósofo las cosas contingentes: pues de esta manera caen bajo la deliberación (*consilio*) y la operación. Y a causa de esto dice que las cosas necesarias y las contingentes pertenecen a diversas partes del alma, como las cosas operables universales y particulares»[50].

49. «Praedictarum partium animae rationalis, una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia de necessariis est scientia. Alia autem pars potest dici ratiocinativa, secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur. Nominat enim consilium quamdam inqusitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio, quae quidem indeterminatio maxime accidit circa contingentia, de quibus solis est consilium. Nullus enim consiliatur de his quae non contingunt aliter se habere. Sic ergo sequitur quod ratiocinativum sit una pars animae rationem habentis». In VI *EN*, lectio 1, pp. 137-149.

50. «Contingentia dupliciter cognosci possunt. Uno modo secundum rationes universales; alio modo secundum quod in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis solum est de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus. Unde patet quod contingentia sic considerata ad eadem

Distinguiendo estas dos modos de conocer lo contingente, uno según razones universales –científico– y otro según razones particulares –consiliativo o *ratiocinativo*–, y caracterizando el proceder de Aristóteles como *ratiocinativo*, Santo Tomás prepara su propia posición plenamente en armonía con la del griego, y al mismo tiempo con los esfuerzos especulativos de la teología moral medieval: la caracterización de la ética como una ciencia práctica[51], asunto me ocuparé en el epígrafe siguiente

Esa es la posición de Santo Tomás. La de Aristóteles, como he dicho, no es tan clara. Con todo, me parece oportuno dejar constancia de que en cierto sentido sí cabría hablar en Aristóteles de ciencia moral. En efecto: mientras recordemos que la ciencia –tanto la especulativa como la práctica– se ocupa de conocer estructuras necesarias, es posible hablar de ciencia moral en Aristóteles, en la medida en que él sostiene que las distintas virtudes son modos específicos de acción necesarios –si bien no suficientes– para la felicidad humana. Las distintas virtudes, ciertamente, responden a la puesta en acto de determinados fines naturales, que son los principios tanto de la vida moral como de la ciencia moral. Ahora bien, los actos propios de cada virtud son principios de la vida moral porque tales actos integran esencialmente la vida humana feliz, que es el fin. Sin duda, para Aristóteles, además de las virtudes –que son causa *per se* de la felicidad humana–, la vida humana feliz requiere asimismo de otros bienes más dependientes de la fortuna. Por esta razón, Aristóteles cuenta a la fortuna entre las causas per accidens de la felicidad. Ahora bien, la presencia de causas *per accidens* no dice nada en contra de la existencia de las causas *per se*, y si bien es cierto que del *per accidens* no puede haber ciencia, sí puede haberla del *per se*. Por lo demás, Santo Tomás acogerá este pensamiento cuando considera la incertidumbre que rodea a todo lo humano[52], y, en atención a ella se muestra dispuesto a afirmar que en esta

partem animae intellectivae pertinent ad quam et necessaria, quam Philosophus vocat hic scientificum; et sic procedunt rationes inductae. Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive cogitativa, quae est collativa intentionum particularium. Sic autem hic accipit Philosophus contingentia: ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria et contingentia, sicut universalia et particularia operabilia». *In VI EN*, lectio 1, pp. 191-214. El subrayado en el texto es mío.

51. Cf. G. WIELAND, *Ethica: scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster, Aschendorf, 1981.

52. «Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam per-

vida sólo cabe una felicidad relativa[53]. Pero afirmar el carácter relativo de esta felicidad no implica negar el papel esencia que tiene la virtud para alcanzar esa felicidad a la que cabe aspirar en la tierra.

Así pues, hablar de que la vida feliz reclama intrínsecamente virtudes es tanto como afirmar que la vida feliz tiene sus reglas, sus causas *per se*; que tiene, por tanto cierta *necesidad* en su estructura. Esta necesidad es, como tantas veces anota Tomás de Aquino, una necesidad hipotética, derivada de un fin que queremos naturalmente, y que no es otro que la «felicidad». Lejos de considerar este querer natural en contradicción con la libertad de la voluntad, Tomás de Aquino afirma que querer algo *por naturaleza*, es una condición sin la cual ningún movimiento posterior de la voluntad sería posible. Así, escribe:

«La necesidad que procede del fin no repugna a la voluntad cuando al fin no se puede llegar sino de un único modo: como cuando se quiere atravesar el mar, que se hace necesario para la voluntad querer una nave. De modo similar tampoco repugna a la voluntad la necesidad natural. Pues siempre es necesario que, del mismo modo que el intelecto necesariamente tiene unos primeros principios, así también, necesariamente la voluntad tienda al último fin que es la felicidad: el fin, en efecto, se da en lo operativo como el primer principio en lo especulativo, tal y como se dice en *II Phys*. En efecto: conviene que aquello que de un modo natural e inmóvil conviene a algo sea el fundamento y el principio de todo lo demás: porque la naturaleza de cada cosa es lo primero en cada uno, y todo movimiento procede de algo inmóvil»[54].

En suma: si todo saber práctico toma su principio del fin[55], el saber moral toma su principio de ese fin naturalmente querido, que llamamos felicidad. De ahí que la parte de la *Summa Theologiae* dedicada a la moral

petuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur». *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 3, sol.

53. «Aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita». *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 3, sol.

54. «Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quin immo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in *II Phys*. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili». *S.Th*. I. Q.82, a.1, sol. Cf. *De Ver*., Q. 17, a. 3, sol.

55. Cf. *EN* VI, 5,1140 b 16; *EN* VII, 8, 1151 a 15.

comience por el *Tratado del fin último*. Esclarecer al inicio cuál es el fin último responde al deseo de elaborar una ciencia moral. Dicha ciencia descansa en un principio –un fin– querido naturalmente. Esto no se ha de interpretar en clave determinista; una interpretación de este tratado que arrojase la impresión de una moral determinista, donde apenas quedase espacio para la autodeterminación del agente moral, sería una interpretación equivocada. Por el contrario, una lectura atenta de la primera de las cuestiones de este tratado nos revela que la noción de fin último que Santo Tomás maneja en la primera cuestión es una noción *formal*, como bien ha advertido McInerny[56]. De otro modo no se entiende, por ejemplo, que a continuación, en la cuestión segunda, se entretenga en averiguar *en qué consiste* el fin último. Y es que sólo entonces comienza a determinar dialécticamente, como Aristóteles, el *contenido* de ese fin último para el hombre[57].

Entre otras cosas, lo anterior significa que el hombre necesita poner en juego su razón para descubrir dónde está realmente la felicidad, y que todavía entonces está en su mano quererla o no. Ciertamente esto es ya una opción moral. Sin embargo la tesis que afirma la existencia de un fin último es una tesis metafísica –no primariamente moral– que escolásticamente se condensa en la fórmula *omne agens agit propter finem*. Precisamente porque se trata de una tesis metafísica, carece de sentido calificar de «egoísta» a la fundamentación clásica de la moral en el concepto de fin último, pues las calificaciones morales comienzan allí donde hay libertad, mientras que el fin último, en este sentido formal, se quiere necesariamente.

El sentido del axioma clásico recién mencionado es sentar que no se puede ir al infinito en la serie de las causas *per se*[58]; que ha de haber algo

56. Cf. R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, p. 29.

57. La confusión entre un concepto formal y material del bien, es uno de las interpretaciones posibles de la falacia naturalista señalada por Moore. Cf. P. SIMPSON, *Goodness and Nature*, p. 24.

58. «Per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum (...) Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde, substracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Prinicipium autem intentionis est ultimus finis: principium autem executionis et primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 4, sol.

único[59] que queremos necesariamente cuando queremos cualquier otra cosa, y sin lo cual no querríamos nada en particular[60]. Eso es el fin último, o la felicidad. Por ella desea el hombre todo lo que desea[61]; pero conviene entender que ahí «felicidad» no significa algo meramente subjetivo de contenido arbitrario, sino algo que si a fin de cuentas satisface la subjetividad del hombre de modo radical, es porque actualiza *realmente* su naturaleza, perfeccionándola en sí misma[62]. Aquí entra la virtud, como perfección real de nuestra naturaleza.

Sin embargo, Santo Tomás va más lejos, y no se queda en una consideración formal del fin. Descartar una interpretación determinista del *Tratado de Fin último*, apelando a la consideración formal que se hace del fin en las primeras cuestiones, no quiere decir cerrarse a una indagación dialéctica del contenido del fin último, es decir, qué bien realiza más cabalmente la idea de bien perfecto y perfectivo implícita en la noción de fin último[63]. Es aquí donde Santo Tomás introduce una cuña digna de consideración: su distinción entre felicidad imperfecta –posible en este mundo, por la práctica de la virtud–, y felicidad perfecta –posible en el otro, por la contemplación de la esencia divina–. En efecto, según explica Santo Tomás, este fin –a diferencia de lo que ocurre con la virtud– trasciende no sólo el fin connatural a nuestras potencias activas, sino también el perfeccionamiento racional de dichas potencias (perfeccionamiento en el que consiste la virtud intelectual y moral).

Que el fin en cuestión trascienda por completo las expectativas de la naturaleza humana, no compromete, sin embargo el carácter científico de la moral, aunque indudablemente significa una aportación que nos lleva a profundizar en el tema de su fundamentación metafísica. Me interesa subrayar ambos puntos.

Lo primero resulta claro si advertimos que el rigor del razonamiento ético no es una consecuencia de nuestro conocimiento de Dios como fin

59. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 5, sol.

60. «Sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum: quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 5, sol.

61. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 6, sol.

62. Cf. R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, p. 26.

63. Cf. A. MILLÁN PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad,* Ed. Nacional, Madrid, 1961.

último. Saber que Dios es el fin último de nuestros actos puede tal vez resolverle la vida a los ángeles, pero no a los hombres. ¿Qué direcciones concretas de acción podemos inferir de ese conocimiento? Con ser decisivo para la orientación general de la vida, el conocimiento del fin último no resulta suficiente. Y –lo que es más importante–: de él no podemos extraer deductivamente norma alguna. Nuestras certezas morales no dependen, en todo caso, de razonamientos deductivos de esa clase: antes que nada dependen de la conformidad de nuestra acción con los principios morales (los fines de las virtudes) cuyo conocimiento Santo Tomás encomienda a un hábito natural: la sindéresis. El primer precepto de la sindéresis puede enunciarse así: «el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse». Para concretar otros preceptos Santo Tomás propone examinar los bienes, y el modo de conseguirlos, a los que está ligada la integridad de nuestra naturaleza[64]. Ciertamente, entre ellos tiene un lugar importante el de buscar la verdad, y en este contexto, Dios se aparecerá tarde o temprano como un tema inexcusable de la ética, cuyo conocimiento no está exento de consecuencias prácticas. En efecto: advertir que Dios es el fin de la vida supone una ampliación de perspectiva, que se traduce en dar una proyección trascendente de nuestras intenciones ordinarias.

Al mismo tiempo, sin embargo, determinar con claridad cuál es el fin de la vida humana, nos abre a una profundización metafísica en los principios del obrar moral, que puede iluminar otros aspectos. Así, por ejemplo, advertir que Dios, el Ser Necesario, es el fin de nuestra vida, nos permite comprender la incondicionalidad con la que se presenta la experiencia moral: «el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse» se presenta a nuestra conciencia como un precepto absoluto, que no podemos transgredir sin entrar en contradicción con nuestro ser mismo, que especialmente en esa experiencia se descubre como imagen del absoluto. Es significativo, por ejemplo, que al referirse a los principios prácticos, Santo Tomás apunte en varias ocasiones que son la luz del intelecto agente en nosotros[65], y que son como el rostro de Dios. Asimismo, afirmar que Dios es el fin último permite advertir con mayor profundidad que los fines naturales están penetrados de trascendencia, y que por eso, respetar los fines naturales (los fines de las virtudes) sea una condición necesaria para alcanzar aquel fin.

64. Cf. *S. Th*. I-IIae. Q. 94, a. 2.

65. *De Ver*., Q. 16, a. 3, sol.

Así pues, parece conveniente distinguir los dos aspectos: el carácter científico de la ética, que se refiere a la conexión de la acción con los principios prácticos; y la profundización metafísica en el tema de los primeros principios, posible únicamente cuando se ha determinado la naturaleza del fin último. Lo primero, pero no lo segundo se encuentra en Aristóteles, desde el momento en que descubre en las virtudes la racionalidad específica de la vida buena. Esto basta para hablar de ciencia práctica. En la ciencia práctica, así considerada, ya se asumen como ciertos unos principios metafísicos –concretamente el principio de finalidad–. Sin embargo, la conexión entre ética y metafísica puede dar mucho más de sí cuando se determina con más claridad que Aristóteles el contenido del fin último. Sólo entonces se completa el proceso de la razón, y se puede decir, con Eliot «en mi principio está mi fin, en mi fin está mi principio». Esto es lo que hace Santo Tomás.

3. El estatuto epistemológico de la ética

Para conocer el estatuto epistemológico que la ética tiene en Tomás de Aquino, es útil atender a la clasificación de las ciencias que él mismo lleva a cabo en *Summa Theologiae*, I, Q. 14, a. 16:

«Alguna ciencia es solo especulativa, alguna es sólo práctica, y alguna es en parte especulativa y en parte práctica. Para advertirlo debe tenerse en cuenta que *de tres maneras alguna ciencia puede llamarse especulativa* : en primer lugar, *de parte de las cosas conocidas, que no son operables por el cognoscente*, tal y como sucede con la ciencia que el hombre tiene de las cosas naturales y divinas. En segundo lugar puede llamarse *especulativa por el modo de conocer*, como si el arquitecto considera la casa definiendo, dividiendo y considerando sus predicados universales; esto, ciertamente, es considerar las cosas operables de un modo especulativo, y no en cuanto operables; algo es operable, en efecto, por la aplicación de una forma a una materia, no por la resolución de los compuestos en principios formales universales. En tercer lugar, *por razón del fin*: pues el intelecto práctico difiere del especulativo por el fin, tal y como se dice en *III De anima*. El intelecto práctico, en efecto, se ordena al fin de la operación, mientras que el fin del especulativo es la consideración de la

verdad. De todo lo cual se sigue que si algún arquitecto considera que de cualquier cosa podría hacerse una casa, y no ordena tal conocimiento realmente a la operación sino tan sólo al conocimiento, el suyo será un conocimiento especulativo por el fin, pero de una cosa operable. La ciencia que es especulativa bien por el fin, bien por el modo, es en parte especulativa y en parte práctica. La que se ordena sólo al fin de la operación es sin más práctica»[66].

Si hemos de encontrar un lugar para la ética dentro de la clasificación anterior, lo primero que procede es descartar su condición de ciencia especulativa sin más, porque el objeto de la ciencia especulativa es *lo no operable* por nosotros[67], mientras que el objeto de la acción es lo operable. De modo que sólo cabe considerarla especulativa por el modo o por el fin, y, por consiguiente, en parte especulativa y en parte práctica. Pero Santo Tomás comparte con Aristóteles la visión de que el interés de la ética para nosotros no estriba en conocer qué es la virtud, sino en llegar a ser virtuosos. Eso ha de llevarnos a excluir la posibilidad de considerar la ética como una ciencia especulativa por el fin. La opción que resta es la de considerarla una ciencia especulativa por el modo[68]. Según explica Santo Tomás, lo propio de estas ciencias es «la resolución de los compuestos en

66. «Aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi. ut puta si aedificatur considert domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in III *De anima*. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationes: finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificatur consideret qualibet posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum erit quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabile. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem est secundum quid speculativa, secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica». *S.Th.* I, Q. 14, a. 16, sol.

67. «La materia debe ser proporcionada al fin, y por tanto, el objeto de las ciencias prácticas deben ser aquellas cosas que podemos hacer, para que así el conocimiento de estas ciencias se pueda ordenar a la operación como a su fin. Sin embargo, el objeto de las ciencias especulativas ha de ser las cosas que no se pueden hacer con nuestro obrar; por lo cual, la consideración de éstas no puede dirigirse a la acción como a su fin. Y conforme a la distinción de estos dos tipos de cosas se han de distinguir también las ciencias especulativas de las prácticas». *Comentario al De Trinitate de Boecio*, Q. 5, a. 1, sol.

68. Cf. R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, pp. 39-40. Cf. C. MARTIN, *o.c*.

principios formales universales». Esto puede entenderse si distinguimos con Santo Tomás las dos direcciones posibles de nuestro conocimiento: la compositiva –sintética– y la resolutiva –analítica–. El método resolutivo se aplica precisamente para juzgar de lo compuesto y manifiesto, llevándolo sobre sus principios[69]. Ahora bien: lo compuesto, en este caso, es la acción. La tarea de la ciencia moral, por consiguiente, será juzgar la acción a la luz de los principios. Y esa tarea es, según las palabras de Santo Tomás, *especulativa por el modo*.

Ciertamente, en la composición de la acción concreta, entran consideraciones de muy diverso tipo, cuya armonía con el fin humano habrá de ser juzgada en la práctica por la prudencia, en la que no basta sólo la presencia operativa de los principios universales, sino que es requerido, además, un juicio de la *ratio particularis*[70] sobre la situación concreta. Es precisamente por ahí por donde suelen deslizarse los errores prácticos, y por lo que, a la hora de la acción, es tan importante la prudencia. ¿Por qué entonces insistir en el aspecto científico de la ética? Porque tal saber es muy útil cuando hemos de juzgar la conformidad de la acción con los principios de la naturaleza humana.

Por lo demás, pese a ser universal, el fin de la ciencia ética sigue siendo práctico. Como dice Naus, no es meramente un saber acerca de la acción, sino un saber para la acción[71]. ¿En qué se distingue entonces del saber proporcionado por la prudencia? Por decirlo con Kluxen, ambos saberes se distinguen en que mientras que la prudencia es un saber

69. «In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut es prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis,qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est». *S. Th.* I-IIae, Q. 14, a. 5, sol.

70. «Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti». In III *de Anima*, l. 16, n. 845. Citado por J. E. NAUS en *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 54.

71. «Moral science is certainly (…) a philosophy of the practical, since its object is virtuous action which comprises contingent operables and exterior goods employed in eliciting them. But it is more than that (…) Practical science is not only science about human actions but also science for human actions». J. E. NAUS, *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 60.

práctico sobre lo práctico[72], la ciencia ética es un saber especulativo sobre lo práctico. Entre otras cosas esto significa que a la ciencia ética le compete señalar el marco general de la acción humana con sentido. Su tarea, en efecto, no es otra que estudiar desde un punto de vista universal qué «tipos de acción» son proporcionados al fin de la vida humana, y qué tipos de acción, universalmente no guardan esa proporción. Estudiar una proporción semejante requiere de una parte estudiar el fin, y de otra estudiar los actos que se han de ordenar a él. Aunque en esta tarea el grado de reflexión o especulación puede ser muy alto, se trata siempre de una especulación integrada en un objeto práctico[73], simplemente porque lo es el considerar la acción por referencia a un fin.

Si la ciencia ética –especulativa por el modo, práctica por el fin– nos permite esbozar el marco universal en el que ha de moverse la acción humana si no quiere perder su orientación al fin, el saber proporcionado por la prudencia es práctico, y esto significa que a ella le compete inmediatamente el introducir orden en los *actos* humanos. En este sentido, la propia ciencia ética, como actividad, es objeto de dirección prudencial. A esto se refiere Finnis cuando anota:

«La ética, su objeto y las condiciones bajo las cuales tal objeto puede ser alcanzado, son parte propiamente de la materia de investigación y reflexión ética. La ética es genuinamente reflexiva. Puede avanzar su comprensión del entero bien humano atendiendo al tipo de bien que conduce a uno a comprometerse en la búsqueda ética. Puede refutar ciertas pretensiones éticas o metaéticas por la vía de mostrar de qué manera se refutan a sí mismas; porque es explicitamente consciente de los compromisos intelectuales que uno hace por el sólo hecho de elevar una pretensión racional»[74].

72. «Eigentlich und in 'praktischer Weise praktisch' ist dann nur die Klugheit, und sie allein gibt die 'nächste Regel des Tuns; das Wissen der Moralphilosophie ist dagegen 'in spekulativer Weise praktisch' und gibt in seiner notwendigen Allgemeinheit nur die 'entfernte Regel' des Handelns». W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, p. 44.

73. Cf. M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, pp. 58-60.

74. «Ethics, its object, and the conditions under which that object can be attained, are properly part of the subject-matter of ethical inquiry and reflection. Ethics is genuinely reflexive. It can advance its understanding of the full human good by attending to the sort of good which leads one to engage in the pursuit of ethics. It can refute certain ethical or meta-ethical claims by showing how they refute themselves; for it is explicitly aware of the intellectual commitments one makes by making any rational claim at all». J. FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 5.

La observación de Finnis es interesante porque llama la atención sobre el carácter reflexivo de la ética en unos términos análogos a la reflexividad propia de la metafísica. Sin duda, tan pronto como un individuo se empeña en el cultivo de la ciencia ética, hace suyo un cierto compromiso con una serie de bienes y, en esta medida, puede mostrarse cómo determinadas actitudes contradicen ese compromiso. Ahora bien: su planteamiento presenta también el inconveniente de diluir la diferencia entre ciencia moral y prudencia. En efecto: aunque sin duda tiene mucha importancia resaltar el carácter ético de la investigación ética, con ello no hemos especificado todavía cuál es el *tema* de la ética como ciencia. Dicho de otro modo: la reflexividad de la ética se extiende a lo que la ética tiene de actividad, pero no sirve para definir su objeto: el objeto hay que definirlo especulativamente; en concreto, podemos decir que la prudencia se hace cargo de la ciencia ética sólo en la medida en que la ciencia ética es una actividad, que, como tal, ha de ordenarse en el contexto general de la vida humana por referencia al fin; pero a la prudencia no le corresponde hacerse cargo temáticamente de la peculiar orientación universal de la ciencia ética.

Ciertamente, Finnis no se resigna a consignar el aspecto reflexivo de la ética y apunta a tres cuestiones de las que se ha de ocupar la ética temáticamente:

«La cuestión de la justicia y los límites de sus reivindicaciones sobre nosotros como individuos o comunidades (…); la cuestión (que) surge en la forma planteada y respondida por Sócrates: ¿es mejor padecer el mal o sufrirlo? ¿Cómo puede ser esto? (…) El sentido del término ‘mejor’ (y así el del término implícito ‘bueno’) en las dos cuestiones precedentes puede explorarse directamente dejando aparte el problema de nuestras relaciones mutuas y preguntando simplemente: ¿existo únicamente para tener experiencias agradables?»[75].

Indudablemente, se trata de tres cuestiones capitales, que concentran buena parte de los problemas que ocupan a la ética contemporánea, y que pueden contribuir a entablar un debate con otras posiciones. Con todo, la

75. «The question of justice and the limits of its claims uponus as individuals or communities (...); the question (that) arises in the form posed and answered by Socrates: Is it better to do wrong or to suffer it? How could it be? (...) The sense of the term ‘better’ (and thus of the implicit term ‘good’) in the two preceding questions can be directly explored by setting aside the problem of our relations to each other and simply asking: Am I to live just for agreeable experiences?». J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 9.

selección de temas o preguntas pudiera parecer un tanto arbitraria, puesto que en ninguna parte hace explícito el criterio según el cual se formulan esas cuestiones. En cambio, la aproximación de Tomás de Aquino a la ética es, como hemos visto, estrictamente científica (en la medida en que su lógica es la lógica de las virtudes), y aún metafísica, por las conclusiones que cabe extraer de su determinación del fin último. Adoptando punto de vista de Tomás de Aquino, por tanto, lo característico de la ciencia moral frente al conocimiento moral espontáneo del hombre bueno, sería simplemente el esfuerzo reflexivo por indagar las causas de la experiencia moral, en la que percibimos prácticamente cómo nuestros actos nos alejan o nos acercan a nuestro fin.

Lo dicho hasta el momento puede comprenderse mejor si, a la hora de tratar temas éticos, distinguimos con Rhonheimer dos niveles: uno prescriptivo práctico que es estrictamente el nivel de la acción, y que aquí identificamos sin más con la moral y otro descriptivo reflejo, que es ya, como su nombre indica, reflexivo, y que se corresponde con el desarrollo de la filosofía moral[76].

A este respecto conviene insistir, en primer término, en que los principios de la ciencia moral son los mismos que los del conocimiento moral espontáneo, que es estrictamente práctico. Dicho de otro modo: la ciencia moral presupone el conocimiento moral espontáneo, al que el hábito de ciencia perfecciona. Esto tiene a su vez dos consecuencias: afirmar de una parte lo que, en expresión de Llano podemos designar como «competencia ética del hombre de la calle»; de otra parte, ponerle límites a la propia labor del filósofo moral: su tarea no es problematizarlo todo[77], sino procurar esclarecer los principios de su ciencia; no inventarlos, sino indagarlos a partir del conocimiento moral espontáneo que posee de antemano, y en el que tanta importancia tiene el haber sido bien conducido por las

76. «Diejenige, auf der sich die praktischen Urteile der Vernunft vollziehen einerseits; und andererseits die Ebene der Reflexion über diese Akte der praktischen Vernunft. Diese zweite Ebene der Reflexion, sofern es sich um eine wissenschaftliche Reflexion handelt, ist auch die der Moralphilosophie, die zwar am praktischen Interesse der Vernunft teilhat,selbst aber den Charakter einer Theorie besitzt, insofern sie zu universalen, das konkrete ‚operabile' übersteigenden Aussagen gelangt». M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, p. 63. Esto, bien entendido, que también en el nivel prescriptivo práctico puede hablarse de cierta reflexividad, que aquí salvamos mediante el recurso a un conocimiento connatural de la proporción entre el acto y el fin del hombre. Más adelante desarrollaremos este punto con detenimiento, hablando de la verdad práctica.

77. Escribe R. SPAEMANN, «La pregunta *Why to be moral?* no se debe responder, pues es en sí misma moral. No se apoya en fundamento alguno, sino que, más allá de cualquier fundamento, lanza su interrogación al vacío». *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 27.

costumbres. La perfección que lleva consigo el hábito especulativo de ciencia, es la perfección de la consideración de la razón, y se refiere a la propia «contundencia» teórica de ese conocimiento que procede, precisamente, de conocer en el plano especulativo las causas de la proporción entre los actos y el fin.

En segundo término, importa insistir también en que la reflexión propia del científico moral, aun manteniendo su carácter práctico –porque no descuida la referencia a la acción–, tendrá, sin embargo, y como ya se viene sugiriendo, una mayor carga especulativa. Es decir: la ciencia o filosofía moral sigue considerando los actos humanos, y los sigue considerando entre sí y por referencia al fin último; la diferencia estriba en que tal consideración sobre los actos y su relación al fin es más explícita que en el conocimiento moral espontáneo , de tal modo que abre un lugar para una pregunta como la siguiente: ¿por qué experimento que este acto me aproxima al fin, y este otro me aleja de él?

En la filosofía o ciencia moral hay lugar para una pregunta como ésa, y debe haber también lugar para una responderla de modo satisfactorio. Ya se ve que no es una pregunta del todo extraña a los no filósofos de profesión; en realidad, cualquier agente moral, en la medida en que reflexiona sobre la experiencia moral, puede plantear una pregunta semejante. La ventaja de formularla en el contexto de una reflexión filosófica sobre la moralidad no es más que la de procurar un cierto orden en las cuestiones, un orden que puede ser científico y no meramente retórico en la medida en que atienda a las causas *per se*.

En todo caso, una respuesta cabal, terminante, a esa pregunta, no puede esquivar en último término la referencia a la naturaleza. Ahora bien: apelando a la naturaleza, ¿no incurrimos en la *naturalistic fallacy*? Para Moore, cuyos *Principia Ethica* pueden verse como el detonante de las éticas no-naturalistas contemporáneas[78], incurre en esa falacia todo aquel que pasa por alto el carácter indefinible del predicado bueno, o identifica tal predicado con una propiedad natural[79]. En este sentido, el intento de fundar la ética en la naturaleza, comportaría incurrir en tal falacia, porque equivaldría a definir el predicado «bueno» por algo distinto a él.

78. Cf. P. SIMPSON, *Goodness and Nature*, pp. 108-109.

79. Simpson recoge y explica en su libro las cuatro formulaciones de dicha falacia que MOORE propone en sus *Principia Ethica*: Cf. *Goodness and Nature*, p. 12.

Sin embargo, como ha mostrado Simpson, la misma formulación de la falacia por parte de Moore, descansa sobre unos presupuestos gnoseológicos y metafísicos mas que discutibles: concretamente la gnoseología empirista de Locke[80]. Por esta razón juzga Moore que al definir «bueno» mediante una propiedad natural, las «éticas naturalistas» sustituyen la ética por alguna ciencia natural (psicología, sociología o física)[81]. Ahora bien, lo que este juicio pone de manifiesto es que para él, «naturaleza» se identifica con el «objeto de las ciencias naturales»; sin embargo, tal concepto de naturaleza poco tiene que ver con lo que los antiguos entendían por naturaleza. La «naturaleza» que es objeto de la ciencia moderna no es otra cosa que los *facts* de Hume, una abstracción de la naturaleza real, que ha sido despojada de todo «valor» en la medida en que ha sido despojada de toda referencia a un fin intrínseco que definía su bondad[82].

Efectivamente, si es posible hablar de un concepto «moderno» de naturaleza, común a la mayor parte de los pensadores más significativos de este período, tal concepto vendría definido por una nota: su desteleologización, la ausencia de toda referencia a un fin intrínseco. La naturaleza moderna no está finalizada. Hablar de fines en la naturaleza se considera antropomorfismo[83]. La naturaleza es materia, exterioridad, objeto de investigación y manipulación por parte del hombre, que es el único ser al que, por su condición inteligente, cabe atribuirle la prerrogativa de tener e imponer fines.

Como ha argumentado Spaemann, y ya hemos tenido ocasión de sugerir, la moderna desteleologización de la naturaleza está en la base de esa contraposición entre hechos y valores, entre hechos y deberes a la que nos tiene acostumbrados la ética contemporánea. En este punto no está de más recordar que tanto los «hechos» como los «valores» son abstracciones por las que distinguimos en nuestra mente aspectos que se encuentran unidos realmente en la naturaleza. Desde esta perspectiva es legítimo decir que los hechos no existen, y que no existen los valores; lo único que existe son substancias de cierta naturaleza: substancias que definimos, precisamente, atendiendo al fin de su naturaleza. Por esta razón, viene al caso recordar

80. Cf. P. SIMPSON, *Goodness and Nature*, p. 14.
81. Cf. P. SIMPSON, *Goodness and Nature*, pp. 28-29.
82. Cf. P. SIMPSON, *Goodness and Nature*, p. 30.
83. Cf. R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.

con Jean Porter[84], que toda definición comporta cierta normatividad, observación que puede tomarse como un indicio de la relevancia normativa de nuestro conocimiento especulativo de la naturaleza.

En ningún caso lo anterior significa deducir el bien práctico de la teoría, la acción de la naturaleza. Lo que ocurre más bien es que la apelación a la naturaleza se hace explícita tan pronto como reflexionamos sobre los principios de la acción humana, es decir, tan pronto como reflexionamos sobre la realidad que, conocida bajo la razón de bueno (*sub ratio boni*), pone en marcha nuestra voluntad. En efecto, precisamente porque cae bajo nuestras posibilidades el captar cualquier realidad bajo la razón de bueno –y en este sentido, querer cualquier cosa–, el problema que se plantea inmediatamente a continuación es el de distinguir entre el bien real y el bien aparente. Se trata de un viejo problema, cuya sola formulación esconde muchos implícitos metafísicos y gnoseológicos. En mi opinión, este problema no puede encararse sin recuperar un concepto teleológico de naturaleza. Esta tarea parece irrenunciable, de modo particular cuando queremos dar razón de los actos intrínsecamente malos, y argumentar que el orden moral no es solamente un invento[85].

84. «Indeed, our knowledge of what is good for a thing is of a piece with our knowledge of what that thing is. To the extent that we know what something is, we can judge how nearly it approaches to the ideal of its kind of creature, and in which ways it falls short of that ideal (…) So far from there being a gap between fact and value, there can be no real understanding of the facts that is not also simultaneously a knowledge of values. For this reason, there is in Aquinas's theory of goodness no gap to be bridged between 'is' and 'ought'. If we know what something is, we know what it ought to be. Indeed, knowing what something ought to be, in accordance with the ideal of its species, is the only way of knowing what it is. Moreover, this observation is as true of us as it is of any other sort of creature. Our knowledge of what we ought to be, which includes more knowledge, is a necessary component of our knowledge of what we are. Hence, according to Aquinas' theory of morality, the moral 'ought' cannot be separated from the anthropological 'is'». J. PORTER, *The Recovery of Virtue*. *The Relevance of Aquinas for Christian Ethics,* Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990, pp. 43-44.

85. Como apunta Leo Elders en una recensión al libro de Kluxen, «in order to explain and to confirm the principles we grasp spontaneously and to apply them to new fields of action, we need the assistance of natural philosophy (…) A verdict by practical reason in the morality of the different types of action, presupposses the knowledge of the finality of these acts, that is, of their natural meaning». L. ELDERS, en *Rassegna di letteratura tomistica*, 1980, p. 192.

Capítulo III

El *Faktum* de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral

1. Posición del problema

El proyecto de Descartes (1596-1650), enunciado en el *Discurso del Método*, de dotar a la filosofía de un fundamento sólido, quedó, en filosofía moral, como una tarea pendiente. De ahí la propuesta cartesiana de una moral provisional. Sin embargo, dicho proyecto fue secundado por la filosofía posterior, en dos líneas diversas: la racionalista y la escuela del sentido moral.

1.1. *La ética racionalista*

Como ejemplo típico de un planteamiento racionalista en ética tenemos la obra de Spinoza (1632-1677), *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), cuyo sólo título es significativo del intento de fundamentar la moral en la razón conforme a las pautas del método deductivo. El ideal deductivo, presente ya en Descartes, es llevado en la obra de Spinoza

hasta el extremo característico del sistema panteísta, en el que las conexiones necesarias de las ideas terminaban por anular la libertad de la voluntad. De acuerdo con ello escribe Spinoza:

"La voluntad, como el entendimiento, es sólo un cierto modo del pensar, y así, ninguna volición puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito... Concíbasela pues, del modo que sea, ya como finita, ya como infini ta, requiere una causa en cuya virtud sea determinada a existir y obrar; y así no puede llamarse causa libre"[1].

Según Spinoza, por tanto, la existencia de una volición, y la determinación de la voluntad a obrar requiere una causa. Ahora bien, la presencia de dicha causa anula la libertad de la voluntad. Spinoza no está sino extrayendo las consecuencias de una tesis presente ya en Descartes, a saber: la voluntad se determina a seguir o evitar algo porque el entendimiento se lo representa como bueno. Así se expresaba Descartes en la tercera meditación del *Discurso del Método*:

"Pues no determinándose nuestra voluntad a seguir o evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para hacer también lo mejor, es decir, para adquirir todas las virtudes y juntamente con ellas todos los bienes que pueden adquirirse"[2].

1. "Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeóque (per Prop. 28) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab aliâ causâ determinetur, & hae rursùs ab aliâ, & sic porrò in infinitum. Quòd si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum, & operandum determinari à Deo, non quatenus substantia absolutè infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam, &aeternam cogitationis, essentiam exprimit (per Prop. 23). Quocumque igitur modo, sive finita, sive infinita concipiatur, causam requirit, à quâ ad existendum, & operandum determinetur; adéoque (per Defin. 7.) non potest dici causa libera, sed tantùm necessaria, vel coacta". SPINOZA, *Ethica ordine Geometrico demonstrata*, en Spinoza Opera, vol. II, Hrsg. Carl Gebhardt, Heidelberg/Carl Winters, Universitätsbuchhandlung, Pars I, Propositio XXXII, 20-33, p. 72. BARUCH DE ESPINOSA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 87.

2. "D'autant que, nostre volonté ne se portant a suiure ny a fuir aucune chose, que selon que nostre entendement luy represente bonne ou mauuaises, il suffit de bien iuger, pour bien faire, & de iuger le mieux qu'on pusse, pour faire aussy tout son mieux, c'est a dire, poru acquerir toutes les vertus, & ensemble tous les autres biens, qu'on pusse acquerir; & ensemble tous les autres biens, qu'on puisse acquerir; & lorsqu'on est certain que cela est, on ne sçauroit manquer d'estre content". DESCARTES, *Discours de la Méthode*, en *Oeuvres de Descartes*, vol. VI, ed. Charles Adam & Paul Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965, pp. 6-14, 28. DESCARTES, *Discurso del Método*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 90.

Lo que interesa destacar en este texto es que, según Descartes, la determinación de la voluntad depende de la representación del entendimiento, hasta el extremo de que basta juzgar bien para obrar bien. Con otras palabras, el conocimiento del bien es condición suficiente para actuar bien.

El mismo pensamiento lo encontramos en Wolff (1697-1754), en otra obra cuyo solo título resulta también significativo: *Philosophia practica universalis. Methodo scientifico pertractata* (1738). Allí dice Wolff:

"La determinación del querer y el no querer depende del intelecto, pues la voluntad se origina de la representación distinta del bien (…) la representación distinta del bien es motivo del querer y, en consecuencia, también su razón suficiente (…) De modo semejante, el no querer se origina de la distinta representación del mal"[3].

De nuevo en esta ocasión, la determinación del querer y el no querer se presenta como suficientemente fundada en la representación del entendimiento. En este planteamiento late, como es fácil advertir, el principio de razón suficiente de Leibniz, que puede ser visto como una clave interpretativa de toda la filosofía moderna.

Asimismo, la argumentación de Wolff discurre claramente en sintonía con el argumento ontológico desde el momento en que argumenta la unidad entre el mundo inteligible y el mundo real, afirmando como real lo que se presenta como necesario al entendimiento.

Por lo demás, acogiéndose al principio de plenitud, Wolff sostiene también la existencia de una conexión necesaria entre dimensiones intelectuales-representativas y práctico-tendenciales, entre la representación del bien y la obligación de hacerlo.

3. "Determinatio voluntatis & noluntatis ab intellectu dependet. Voluntas enim oritur ex distincta boni repraesentatine, adeoque ideo quid volumus, quia idem nobis distincte repraesentamus tanquam bonum, consequenter per distinctam boni repraesentationem actus voluntatis determinatur. Enimvero distincta boni repraesentatio est motivum volitionis, consequenter ratio eiusdem sufficiens. Quamobrem cum intellectus sit iudicare, quod actio sit bona & bonitatem eius distincte repraesentare, in intellectu continetur ratio, cur quid velimus, seu cur voluntas sic potius determinetur, quam aliter. Quamobrem patet deter minationem voluntatis dependere ab intellectu (§851 Ontol.). Similiter noluntas ex distincta mali repraesentatione oritur, adeoque ideo quid nolumus, quia nobis idem distincte repraesentamus tanqum malum, consequenter per distinctam mali repraesentationem actus nolitionis determinatur". C. WOLFF, *Philosophia Practica universalis. Methodo Scientifica pertractata*, pars prior, en Christian Wolff, Gesammelte Werke, hrsg. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1971, Bd. 10, p. 81, § 88.

A partir de aquí, la eventual falta de conexión lógica entre representación del bien y su puesta en práctica se debería a factores contingentes, que no permitirían una representación suficientemente distinta del bien. En atención a dichos factores contingentes habla Wolff de "necesidades hipotéticas", sin llegar no obstante a cuestionar la conexión necesaria entre representación y voluntad[4].

Este rápido repaso a las bases de la moral racionalista en alguno de sus representantes más significativos permite entender las objeciones dirigidas por Hume (1711-1770) contra ella. Es de notar que la ética británica anterior a Hume había acogido con fuerza planteamientos éticos que, en el punto preciso que nos ocupa, eran muy afines al racionalismo continental. Así, por ejemplo, también era frecuente entre ellos el comparar la ética a las matemáticas. Es el caso de Cudworth (1617-1688), el más representativo del grupo de moralistas de Cambridge[5]; el de Clarke (1675-1729), quien, según refiere Sidgwick, tampoco dudaba en situar la moral "entre las ciencias capaces de demostración, a partir de proposiciones evidentes tan incontestables como las de las matemáticas"[6]; o el de Wollaston (1659-1724), quien habla igualmente de una "aritmética moral", y consideraba el mal moral como la contradicción práctica de una proposición verdadera[7].

1.2. *Dos objeciones de Hume a la ética racionalista*

Seguramente pensando en Clarke[8], elaboró Hume su primera crítica al racionalismo moral. Esta se encuentra recogida en el célebre pasaje de *A Treatise of Human Nature* (1739) donde se plantea la *is/ought question*:

"En todo sistema de moral que me he encontrado hasta el momento, he advertido que el autor procede durante cierto tiempo en el modo acostumbrado de razonar, y establece la existencia de un Dios, o hace observa-

4. Cf. V. GERHARDT, & F. KAULBACH, *Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979, p. 65.

5. Cf. H. SIDGWICK, *Outlines of the History of Ethics for english readers*, Macmillan, London, Melbourne, Toronto, New York, 1967 (1ª ed. 1886), p. 171.

6. Cf. H. SIDGWICK, *Outlines of the History of Ethics*, p. 179.

7. Cf. H. SIDGWICK, *Outlines of the History of Ethics*, p. 198.

8. Cf. J. FINNIS, *Natural Law, Natural rights*, Oxford University Press, 1980, pp. 42-43.

ciones concernientes a los asuntos humanos, cuando de pronto me sorprendo al encontrar que, en lugar de las cópulas usuales 'es' o 'no es', no encuentro proposición alguna que no esté conectada con un 'debe' o 'no debe'. Este cambio es imperceptible, pero es, en todo caso, de la máxima importancia. Pues en la medida en que este 'debe' o 'no debe' expresa una relación o afirmación nueva, esto debería advertirse explicarse; y que al mismo tiempo se aporte una razón para lo que parece enteramente inconcebible, a saber, cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella"[9].

Partiendo de este pasaje, por tanto, la objeción puede cifrarse en la siguiente pregunta: ¿Cómo concebir en términos deductivos el tránsito de enunciados de ser a enunciados de deber ser?

La segunda objeción dirigida por Hume a la ética racionalista se encuentra recogida en *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), en un pasaje en el que Hume critica la pérdida del fin práctico de la filosofía moral en el planteamiento racionalista:

"El fin de todas las especulaciones morales es enseñarnos nuestro deber, y mediante adecuadas representaciones de la deformidad del vicio y la belleza de la virtud, suscitar los hábitos correspondientes y comprometernos a evitar uno y abrazar el otro. Pero ¿acaso puede esperarse esto de inferencias y conclusiones del entendimiento, que por sí mismas no guardan conexión con los afectos ni ponen en movimiento las potencias activas del hombre? Ellos descubren verdades: pero las verdades que ellos descubren son indiferentes, y no suscitan deseo o aversión, no pueden tener influencia en nuestra conducta y comportamiento –y continúa–. Lo que es honorable, lo que es justo, lo que es decoroso, o que es noble, lo que es generoso, toma posesión del corazón y nos anima a abrazarlo y mantenerlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero, alcanza únicamente el frío asentimiento de nuestro entendimiento, y satisfaciendo una curiosidad especulativa, pone fin a nuestras pesquisas"[10].

9. D. HUME, *Treatise*, III, Part I, Section I, SBN, p. 469.

10. "The end of all moral speculations is to teach us our duty; and, by proper representations of the deformity of vice and beauty of virtue, beget correspondent habits, and engange us to avoid the one, and embrace the other. But is this ever to be expected from inferences and conclusions of the understanding, which of themselves have no hold of the affections or set in motion the active powers of men? They discover truths: but where the truths which they discover are indifferent, and beget no desire or aversion, they can have no influence on conduct and behaviour. What is honourable, what is fair, what is becoming, what is noble, what is generous, takes possession of the

Supuesto el fin práctico de la filosofía moral, lo que Hume echaba claramente de menos en las teorías de filósofos racionalistas contemporáneos suyos era, precisamente, el dar cuenta de manera satisfactoria del motivo de la acción. Según Hume, la razón, por sí sola, no ofrece un fundamento suficiente para actuar[11], porque, para él, la razón se limita a constatar asuntos de hecho y relaciones[12]: no es cosa suya el proveernos de motivos para actuar. Estos sólo pueden ser provistos por el sentimiento. En este sentido, su postura al respecto puede resumirse en su conocida frase del *Treatise*: la razón es esclava de las pasiones. Sólo ellas tienen fuerza motora. La razón, por el contrario, desempeña una función puramente instrumental en el comportamiento. *Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them*[13].

heart, and animates us to embrace and maintain it. What is intelligible, what is evident, what is probable, what is true, procures only the cool assent of the understanding; and gratifying a speculative curiosity, puts an end to our researches". D. HUME, *EPM*, Section I, en *Essays. Moral, Political, and Literary*, vol. II, ed. Green & Grose, p. 171.

11. "(...) though reason, when fully assisted and improved, be sufficient to instruct us in the pernicious or useful tendency of qualities and actions; it is not alone sufficient to produce any moral blame or approbation. Utility is only a tendency to a certain end; and were the end totaly indifferent to us, we should feel the same indifference towards the means. It is requisite a sentiment should here display itself, in order to give a preference to the useful above the pernicious tendencies. This sentiment can be no other than a feeling for the happiness of mankind, and a resentment of their misrey; since these are the different ends which virtue and vice have a tendency to promote. Here therefore reason instructs us in the several tendencies of actions, and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial". D. HUME, *EPM*, Appendix I: *Concerning Moral Sentiment*, en *Essays. Moral, Political, and Literary*, vol. II, p. 259.

12. "Reason judges either of matter of fact or of relations". D. HUME, *EPM*, Appendix I: *Concerning Moral Sentiment*, en *Essays. Moral, Political, and Literary*, vol. II, p. 260.

13. "Since reason alone can never produce any action, or give rise to volition, I infer, that the same faculty is as incapable of preventing volition, or of disputing the preference with any passion or emotion. This consequence is necesary. 'Tis impossible reason cou'd have the latter effect of preventing volition, but by giving an impulse in a contrary direction to our passion; and that impulse, had it operated alone, wou'd have been able to produce volition. Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse; and if this contrary impulse ever arises from reason, that latter faculty must hae an original influence on the will, and must be able to cause, as well as hinder any act of volition. But if reason has no original influence, 'tis impossible it can withstand any principle, which has such an efficacy, or ever keep the mind in suspense a moment. Thus it appears, that the principle, which opposes our passion, cannot be the same with reason, and is only call'd so in an improper sense. We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. *Reason is, and ought only to be the slave of the passions*, and can never pretend to any other office than to serve and obey them. As this opinion may appear somewhat extraordinary, it may not be improper to confirm it by some other considerations". D. HUME, *Treatise,* II, Part III, Section III; SBN, p. 415.

1.3. *El sentido moral de Francis Hutcheson*

Si ahora damos un paso atrás, hacia la filosofía del sentido moral de Francis Hutcheson (1694-1746), reconoceremos en ella estas dos tesis de Hume.

Así, en su obra *A Short introduction to moral philosophy* (1747), Hutcheson, siguiendo a Shaftesbury (1671-1713), sostenía también que, en orden a la acción, es necesario un impulso natural previo a la razón, dando por supuesto asimismo el papel puramente instrumental de la razón:

"Todo aquello que es deseable en última instancia o bien es propuesto por algún sentido inmediato, o por algún instinto o impulso natural, anterior a todo razonamiento. Es tarea de la razón hallar los medios para obtener lo que deseamos: o, si varios objetos del deseo interfieren entre sí, averiguar cuál de ellos es de mayor importancia para la felicidad, y cuales son los mejores medios de obtener tales objetos"[14].

Asimismo, en una obra algo más tardía, *The System of Moral Philosophy* (1755), hablando del intelecto, vuelve a insistir sobre la misma idea: "esta facultad juzga acerca de los medios o fines subordinados: pero acerca de los fines últimos no hay razonamiento. Los perseguimos mediante alguna disposición inmediata o determinación del alma, que en el orden de la acción es siempre anterior a todo razonamiento, pues ninguna opinión o juicio puede mover a la acción, allí donde no hay un deseo anterior de algún fin"[15].

De acuerdo con ello, Hutcheson remitía la cuestión de la bondad moral a un sentido inmediato original, que concebía como una determinación de nuestra naturaleza:

14. "Whatever is ultimately desirable is either recommended by some immediate sense or some natural instinct or impulse, prior to all reasoning. 'Tis the business of reason to find out the means of obtaining what we desire: or if various objects of desire interfere, to inquire which of them is of most importance to happiness, and what the best means of obtaining such objects". F. HUTCHESON, *A Short introduction to moral philosophy*, en *Collected Works of Francis Hutcheson*, vol. IV, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, p. 40.

15. "This power judges about the means or the subordinate ends: but about the ultimate ends there is no reasoning. We prosecute them by some immediate disposition or determination of soul, which in the order of action is always prior to all reasoning; as no opinion or judgment can move to action, where there is no prior desire of some end". F. HUTCHESON, *A System of Moral Philosophy* (1755), *Collected Works of Francis Hutcheson*, vol. V, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, p. 38.

"En general, todas las descripciones de la bondad moral, por conformidad a la razón, si las examinamos bien, deben conducirnos a algún sentido inmediato original o determinación de nuestra naturaleza. Todas las razones que nos mueven a una acción nos conducirán a alguna afección original o instinto de la voluntad; y todas las razones justificantes, o tales que muestran la bondad de una acción nos llevarán finalmente a algún sentido original o facultad de percepción"[16], pues "la razón sólo puede dirigir los medios o comparar dos fines previamente constituidos por alguna otra facultad inmediata"[17].

1.4. *La posición del problema por parte de Hume*

Este breve apunte de la postura de la filosofía del sentido moral, en el ejemplo de Hutcheson, nos deja en condiciones de plantear el problema con el que se enfrentaba Kant, formado en la filosofía racionalista de Wolff, y conocedor de las críticas a éste por parte de Hutcheson. En parte los términos del problema ya habían sido señalados por Hume en el *Enquiry*:

"Se ha dado una controversia (…) relativa a la fundamentación general de la moral: si deriva de la razón o del sentimiento; si alcanzamos el conocimiento moral mediante una cadena de argumento e inducción, o mediante un sentimiento inmediato y un sutil sentido interior; si, como todo juicio sensato sobre la verdad y la falsedad, debe ser la misma para todo ser racional inteligente; o si, como la percepción de la belleza y la fealdad, debe fundarse enteramente en la constitución particular de la especie humana"[18].

16. "In general, all descriptions of moral goodness, by conformity to reason if we examine them well, must lead us to some immediate original sense or determination of our nature. All reasons exciting to an action will lead us to some original affection or instinct of will; and all justifying reasons, or such as shew an action to be good, will at last lead us to some original sense or power of perception". F. HUTCHESON, *A System of Moral Philosophy*, p. 57.

17. "Reason can only direct to the means; or compare two ends previously constituted by some other immediate powers". F. HUTCHESON, *A System of Moral Philosophy*, p. 58.

18. "There has been a controversy started of late, much better worth examination, concerning the general foundation of Morals; whether they be derived from Reason, or from Sentiment; whether we attain the knowledge of them by a chain of argument and induction, or by an immediate feeling and finer internal sense; whether, like all sound judgment of truth and falsehood, they

La cuestión era, por tanto, si la fundamentación de la moral descansaba en la razón, o bien en un sentido interior. Como acabamos de ver, las implicaciones de ambas posturas son extraídas por el mismo Hume: o bien la moral es algo universal, válido para todo ser racional, o bien algo relativo a la constitución particular de la especie humana.

Como es sabido, Hume solucionaría el problema apelando a la costumbre, a lo que Kant califica en el *Prólogo a la Crítica de la Razón Práctica*, parágrafo 26, como "un sistema del empirismo universal en principios"[19]. De este modo, sin embargo, Hume sacrifica la necesidad interna de lo moral. Esta solución, sin embargo, no satisface a Kant.

En consecuencia, Kant hereda el problema de la fundamentación de la moral, pues por diversas razones, tampoco le satisface la solución racionalista y la simple apelación al sentido moral. Por un lado, en efecto, la apelación unilateral a la razón, propia del racionalismo, aunque salva la universalidad del juicio moral, no salva su necesidad práctica, esto es, su carácter obligatorio. Por otro lado, la apelación unilateral al sentido moral o a la costumbre explica tal vez la realidad de la acción, pero a costa de perder la universalidad de lo moral y su necesidad interna, que, en opinión de Kant, no es meramente subjetiva.

2. Evolución del pensamiento moral de Kant

Así las cosas, la original solución de Kant a este problema saldrá a la luz en el período crítico. Sin embargo, dicha solución se fue fraguando durante cierto tiempo, en un itinerario intelectual del que queda constancia

should be the same to every rational intelligent being; or whether, like the perception of beauty and deformity, they be founded entirely on the particular fabric and constitution of the human species". D. HUME, *EPM*, Section I, p. 170.

19. "Hume se encontraría muy a gusto en este sistema del empirismo universal en principios; pues, como es sabido, no pedía más que esto, a saber: que en lugar de toda significación objetiva de la necesidad en el concepto de la causa, una meramente subjetiva, a saber, la costumbre, fuera admitida, para denegar a la razón todo juicio sobre Dios, libertad e inmortalidad; y era ciertamente muy hábil para, si se le concedía tan sólo los principios, deducir de ellos conclusiones con todo rigor lógico (…)". *KpV*, 5: 13; *Kant's Werke*, Bd. V, Berlin, 1913.

en el *Nachlaß*[20]. En él se advierte la influencia de las críticas a Wolff por parte de varios autores, y, en particular de Hutcheson[21]. Y se percibe incluso una relativa cercanía de Kant a posiciones empiristas[22], concretamente sus referencias al sentimiento moral, también explicables por influencia de Rousseau[23]. No obstante, es cierto que el sentimiento moral kantiano es diverso del de Hutcheson en un punto fundamental. Así, en *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), ya relaciona expresamente dicho sentimiento moral con la razón (punto este en el que detectamos el origen de su doctrina del respeto)[24].

20. Cf. D. HENRICH, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom *Faktum* der Vernunft", en *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. G. Prauss, Kiepenheuer & Witsch Köln, 1973, p. 237.

21. V. GERHARDT & F. KAULBACH, *Kant*, p. 67.

22. Cf. F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosohie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, p. 163.

23. La historiografía ha confirmado la profunda influencia que la obra de Rousseau ejerció en la evolución del pensamiento moral kantiano. Como ha subrayado Prauss, de Rousseau habría recibido Kant el impulso decisivo que le llevaría después a destacar la libertad como dimensión distintiva del hombr: "Für seine Versuche, den Menschen als Wesen von Freiheit zu denken, hat Kant den entscheidenden Anstoß –darüber ist die Forschung sich bereits im klaren– aus seiner Lektüre der Schriften Rousseaus empfangen. Sie wirkten nämlich unter anderem auch deshalb nachhaltig, wiel er darin den Menschen schlechthin als Freiheit betrachtet, das heißt, auf eine kurze Form gebracht, weil Rousseau ihn nicht mehr wie die Überlieferung einfach als animal rationale, sondern eben als *animal liberum* auffaßt. Und auch darüber ist man sich einig, daß die erste volle Auswirkung davon bei Kant in den Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen vorliegt, also etwa 1764/65 und damit lange vor seinen kritischen Schriften zur Praktischen Philosophie". G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 40 y ss. Cf. V. GERHARDT & F. KAULBACH, *o. c.*, pp. 67-68. Y de Rousseau habría tomado asimismo la regla de la voluntad general con la que le desarrollaría más adelante su propia concepción del principio de autonomía. Según Schmucker es preciso distinguir en el período precrítico dos etapas distintas, por lo que se refiere a la ética: entre 1755 y 1763, Kant se despega de la filosofía de Wolff bajo el influjo de Crusius y Hutcheson; a partir de 1765 y hasta 1775 se deja notar sobre todo la influencia de Rousseau. Cf. V. GERHARDT & F. KAULBACH, *o. c.*, p. 64.

24. En obras posteriores se expresa categóricamente al respecto: "Sin duda la voluntad ha de tener motivos, pero éstos no son ciertos objetos propuestos como fines y relativos al sentimiento físico, sino que son sólo la propia ley incondicionada; a tal efecto, la disposición de la voluntad a encontrarse bajo dicha ley como obligación incondicionada se llama sentimiento moral; éste no es, pues, la causa, sino el efecto de la determinación de la voluntad, y no tendríamos en nosotros la más mínima percepción de él si aquella obligación no le precediera en nosotros. De ahí que pertenezca a la esfera de las frivolidades sutiles aquella vieja cantinela según la cual este sentimento –por tanto, un placer que instituimos en fin nuestro– constituye la causa primera de determinación de la voluntad, haciendo de la felicidad (que contiene ese placer como ingrediente elemental) el fundamento de toda necesidad objetiva en el obrar; por consiguiente, de todo deber".TP, 8: 283, 284. *Teoría y Práctica*, p. 17.

En cualquier caso, en el itinerario de la filosofía moral kantiana podemos distinguir tres etapas.

La primera abarca del año 1770 al año 1785, en que se publica la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Como ha investigado Dieter Henrich, en el *Nachlaß* se advierten intentos correspondientes a este período de fundamentar el deber moral a partir de la razón teórica. Estos intentos son de dos tipos:

a) intentos de una deducción directa que parten de la naturaleza de la razón, que pide la unidad de una regla para todos sus actos; intentos que parten de una concepción de lo moral como "dignidad de ser feliz". La objeción común a estos intentos es que en los dos casos se pierde lo categórico de la ley moral, porque se introducen motivos distintos del puro respeto a la ley: ya el deseo de evitar el sentimiento negativo derivado de la falta de una regla; ya el deseo de felicidad. En este último caso, además, la esperanza de una conexión entre moralidad y felicidad ha de encomendarla Kant al ordenamiento divino del mundo, sin el cual la ley no tendría fuerza obligatoria.

b) intentos de una fundamentación indirecta de la moral (a partir de la razón teórica), usando el concepto de libertad como mediador entre la razón y el bien. Éste argumento presupone el concepto de razón como actividad: el yo pienso que acompaña todas mis representaciones las unifica con su propia espontaneidad, y se desvela entre tanto como libertad: el yo es activo, acción trascendental. De esa actividad se pretende extraer lo moral. Sin embargo, el paralelismo entre pensamiento y acción no puede ser llevado hasta el final[25] en estos términos: mientras que el pensamiento y su ley no necesitan ser corroborados por el yo para ser verdaderos, esto no ocurre con la acción y su ley: la acción y su ley sí lo necesitan.

25. Escribe Kaulbach: "In diesem Zusammenhang kommt theoretisches Handeln bis nahe an die Grenze der praktischen Vernunft heran, sofern es dazu führt, daß das von dem Fundament eines Weltkonzeptes aus handelnde Subjekt mit seiner realen, leibhaftigen Person diese Welt repräsentiert. Sie stellt an sich die Wirklichkeit eines wissenschaftlichen Subjekts her, welches in einer Dialoggeschichte steht und in einer Gemeinschaft mit andern im Vollzug dieser Geschichte Wissenschaft verwirklicht. Aber der eigentlich praktische Bezug des Standnehmens auf dem Boden einer von der Vernunft entworfenen Welt wird erst in dem Augenblick aktuell, in welchem Orientierung für das Handeln im Sinne des Eingreifens in die Wirklichkeit gefordert wird. 'Eigentliche' Praxis besteht nicht nur in der Verwirklichung von Sprache und Wissen, sondern darin, Wirkungen nach Maßgabe praktischer Ideen und Grundsätze zu verursachen". F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, p. 145.

Un hito en la evolución intelectual de Kant en estas cuestiones lo marca la publicación en 1785. de la *GMS*. En esta obra existe todavía la esperanza de una deducción de lo moral, entendida como fundamentación del primer principio de la moral. Esta esperanza se manifiesta en la exigencia de una unidad entre razón especulativa y práctica a la que Kant hace referencia en el *Prólogo* a esta obra[26].

Así, en la segunda parte de la *GMS* sostiene que por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad se puede mostrar que el principio de autonomía es el único principio de la moral, dejando para un capítulo posterior el mostrar el carácter imperativo de este principio. En este sentido escribe:

> "que esta regla práctica es un imperativo, e. d., que la voluntad de todo ser racional está atada a ella necesariamente como condición, es cosa que por mero análisis de los conceptos presentes en esta afirmación no puede demostrarse, porque es una proposición sintética; habría que salir del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, de la razón pura práctica, pues esa proposición sintética, que manda apodícticamente, debe poderse conocer enteramente *a priori*. Mas este asunto no pertenece al capítulo presente"[27].

De acuerdo con estas últimas palabras, el lector espera que el asunto en cuestión se trate en el capítulo siguiente. Sin embargo, ya en la tercera parte de la *GMS*, Kant se ve forzado a concluir la imposibilidad de explicar el carácter práctico de la razón, justificando la dimensión prescriptiva entrañada en el juicio moral. Lejos de esto, concluye en la vanidad de todo esfuerzo deductivo en este sentido:

> "La razón humana es totalmente impotente para explicar cómo ella, sin otros resortes, vengan de donde vinieren, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes (que sería desde luego la forma de una razón pura práctica), sin materia alguna (objeto) de la voluntad en la cual pudiera de antemano tomarse algún interés, pueda dar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamaría moral, o, dicho

26. "Para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ha de ser completa, poder presentar su unidad con la especulativa, en un principio común a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón, que tienen que distinguirse sólo en la aplicación". *GMS*, 4: 391.

27. *GMS*, 4: 440.

de otro modo: como la razón pura pueda ser práctica. Todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar explicación de esto será perdido"[28].

La importancia de este pasaje es extraordinaria, pues, de alguna manera, afirmando tal cosa, introduce una grieta en el principio de razón suficiente que hasta entonces había dominado el panorama de la ética, rompiendo con los planteamientos racionalistas en filosofía moral. Ciertamente, las deficiencias de un planteamiento semejante habían sido advertidas por el empirismo; sin embargo la ruptura de Kant con el racionalismo no le conduce a posiciones empiristas, en las que la remisión a principios empíricos lleva a perder la dimensión categórica del deber moral, que es tanto como perder la libertad misma. En las coordenadas de la filosofía trascendental, Kant salvará el deber como puede: apelando a un principio puro y *a priori* el cual, sin embargo, no admite deducción. Es el *Faktum* de la razón.

La doctrina del *Faktum* señala la tercera etapa del itinerario intelectual kantiano respecto a este problema de la fundamentación de la moral. El punto de referencia es ahora la *Crítica de la Razón práctica*, publicada en 1788. Ya en sus primeras líneas, Kant señala como objeto de dicha obra el "establecer que hay razón pura práctica". Según Henrich – aunque como veremos esto es un punto controvertido– en esta obra ha desaparecido por completo la esperanza de una deducción de lo moral. En su lugar aparece ahora la doctrina del *Faktum* de la Razón.

3. La doctrina del *Faktum* de la razón

Para situar la doctrina del *Faktum* de la Razón conviene que recordemos por un momento cuál es el doble reto que Kant se disponía a afrontar: por un lado salvar frente al empirismo la universalidad de los juicios morales y su necesidad interna; por otro, salvar, frente al racionalismo, la fuerza obligatoria o prescriptiva de tales juicios.

Respecto a lo primero, la universalidad del juicio moral, tras la *KrV* Kant puede afirmar que no es posible garantizar la universalidad del juicio

28. *GMS*, 4: 461.

moral si el fundamento es empírico (por tanto un sentimiento, o, en general, la particular constitución humana), sino tan sólo si es puro: por tanto ha de ser formal y *a priori*. De ello ya había tomado nota en la *GMS*.

La tarea pendiente, tras la *GMS* era otra, a saber, dar cuenta de la fuerza prescriptiva de lo moral. Tras fracasar en los intentos de deducción, en la *KpV* asienta el imperativo como un *Faktum*.

La doctrina del *Faktum* no es objeto de un tratamiento específico en la *Crítica de la Razón práctica*, cuya estructura pretende reproducir en lo posible la de la *Crítica de la razón pura.* Sin embargo, a lo largo de la KpV recogemos en seis parágrafos distintos ocho menciones al *Faktum* extraordinariamente significativas[29].

En una de ellas se nos dice: "la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, *a priori*, tenemos conciencia"[30].

Aquí, el *Faktum* aparece como el modo de presentarse la ley moral. Esta comparece como un hecho. El término "hecho" recuerda inevitablemente a Hume, el primero en usarlo en el sentido que hoy es ya corriente: no como "lo hecho", lo fabricado, sino como "el hecho de que", esto es, como "facticidad". Kant recoge este sentido de hecho pero lo despoja de todo referente empírico. Se queda con la idea de facticidad, y la implanta en la razón. Surge así el hecho de la razón pura, un hecho del todo singular, del cual tenemos conciencia *a priori*. Sobre este punto precisamente se insiste en el segundo pasaje, en la p. 31, que glosamos a continuación:

"Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (…)".

Según Kant, por tanto, la conciencia de la ley se puede calificar como un *hecho de la razón* porque no cabe inferirla de datos antecedentes de la razón. Esto quiere decir que nos encontramos viviendo y actuando con dicha conciencia. La conciencia de la ley es el ámbito en el que se desarrolla

29. Además de estos textos de la *Crítica de la Razón Práctica*, en obras posteriores habla Kant del *Faktum*, con distintas variaciones: así, en ocasiones habla simplemente del "*Faktum* de la razón"; otras veces del "*Faktum* de la razón pura", o del "*Faktum* de la razón práctica-moral", o sin más del "*Faktum*" o del "único *Faktum*", o de "semejante a un *Faktum*". Cf. L. W. BECK, "Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik", en *Kant Studien*, 52, 1960/61, pp. 271-282, p. 278.

30. *KpV*, 5: 47.

nuestra vida, lo cual es tanto como decir: la vida humana es radicalmente moral. Por esto, como veremos en breve, está de más todo sutilizar teórico acerca de la posibilidad de lo moral.

En todo caso, –seguimos en este segundo pasaje– la conciencia de la ley, "se nos impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo (…)"[31].

Según Kant, por tanto, la conciencia de la ley, es decir, el *Faktum*, se nos impone por sí misma como proposición sintética *a priori*, pero una proposición sintética del todo peculiar, pues no está fundada en intuición alguna. El *Faktum* no supone, desde luego, intuición empírica alguna. Es enteramente *a priori*. En este punto resulta criticable la interpretación de Scheler, para quien el *Faktum* es un simple hecho psicológico:

"¿Cuál es la diferencia entre un '*factum* de la razón pura' y un *factum* meramente psicológico'? –se pregunta–. Y ¿cómo puede una ley tal como la 'ley moral'–y una ley ha de ser, desde luego, según Kant, el estado de cosas moral fundamental– ser llamada un *factum*? Kant no dispone de ninguna respuesta para estas preguntas. Puesto que desconoce una 'experiencia fenomenológica' en la cual es mostrado como hecho de la intuición lo que se halla incluso en la experiencia natural y científica como 'forma' o 'suposición?"[32].

En realidad, la interpretación de Scheler no se sostiene, por la misma insistencia de Kant en que el *Faktum* no se funda en intuición empírica alguna. Sólo por eso no puede ser considerado como un hecho psicológico.

Además, según acabamos de ver tampoco se funda en una intuición intelectual. Sin embargo, en este punto, Kant ha hecho una precisión digna

31. "Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein *Factum* der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B., dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als sinthetischer Satz *a priori*, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analitisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf". *KpV*, 5: 31.

32. M. SCHELER, *Ética. Nuevo Ensayo de Fundamentación de un personalismo ético*, vol. I, *Revista de Occidente*, Madrid, 1941, p. 81. Publicada por primera vez en 1926.

de consideración: De haber intuición intelectual, el *Faktum* de la razón entrañaría una relación analítica con la libertad de la voluntad. Volveremos enseguida sobre ello. Por de pronto cabe insistir en que la apelación al *Faktum* viene a subrayar el carácter dado de la ley moral. Este es el núcleo del siguiente pasaje, también en el § 56, en el que, hablando de la ley moral, Kant dice:

> "Para considerar esta ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*)"[33].

Así pues, es preciso concebir la ley moral como dada, y no buscar su origen en nada empírico. Para ello conviene subrayar que la ley es dada como un hecho, pero no como un hecho empírico, sino como el único hecho de la razón pura: un hecho de tal naturaleza que, gracias a él, la razón pura se nos presenta como originariamente legisladora, es decir, inmediatamente práctica: es lo que se indica en la p. 42:

> "Esta analítica muestra que la razón pura es por sí misma práctica, que independientemente de todo lo empírico, puede determinar a la voluntad, y esto precisamente a través de un *Faktum*, en el cual la razón pura se nos muestra práctica en la acción, a saber, la autonomía en las leyes de la moralidad, a través de las que ella determina la voluntad a la acción–. Ella muestra asimismo que este *Faktum* permanece inseparablemente unido a la conciencia de la libertad de la voluntad, incluso siendo con él una sola cosa (…)"[34].

De acuerdo con lo anterior cabe mantener que el *Faktum* es el responsable de la dimensión práctica de la razón. Podríamos decir que gracias al *Faktum* la razón se vuelve práctica, esto es, legisladora, capaz, por sí misma, sin mezcla de motivos empíricos, de determinar a la voluntad a la acción. Con otras palabras, gracias al *Faktum* la razón se nos muestra como autónoma.

Por ello Kant identifica el *Faktum* con la conciencia de la libertad de la voluntad, y por eso apuntábamos más arriba que, de haber intuición intelectual de la libertad, advertiríamos la relación analítica entre la libertad

33. "(…) Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige *Factum* der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*), ankündigt". *KpV*, 5: 31-32.

34. *KpV*, 5: 42.

y el *Faktum*. Ciertamente, como no hay intuición intelectual no podemos afirmar tal cosa–. Con todo, tal y como apunta Kant en el § 74, el *Faktum* , esto es, la facticidad de la ley, la conciencia de la ley, sí nos revela algo del mundo inteligible. Ahí escribe:

> "Aunque la ley moral, no proporciona visión (*Aussicht*) alguna, proporciona, sin embargo, un hecho, que los datos todos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanzan a explicar, (un hecho) que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo determina positivamente y nos da a conocer algo de él, a saber: una ley"[35].

La ley moral, en efecto, nos revela un hecho inexplicable desde los datos del mundo sensible y desde nuestro uso teórico del entendimiento. Afirmando esto último –que la ley moral es inexplicable desde el uso teórico del entendimiento– Kant se aleja del racionalismo. Con lo primero, en cambio, está sosteniendo que la ley moral no tiene un origen natural, tal y como afirmaban los filósofos del sentido moral, ni base alguna en la experiencia. Sobre esto último vuelve precisamente en el § 81:

> "La ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, *a priori*, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así, pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente, y, por tanto, aun si se quiere renunciar a la certidumbre apodíctica, no puede tampoco ser confirmada por la experiencia, y demostrada así *a posteriori;* sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma"[36].

35. "Dagegen giebt das moralische Gesetz, wenn gleich seine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches *Factum* an die hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt". *KpV*, 5: 43.

36. "Auch ist das moralißche Gesetz gleichsam als ein *Factum* der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetz daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützen Vernunft, bewießen werden, und steht dennoch für sich selbst fest". *KpV*, 5: 47.

La experiencia no sirve de confirmación de la ley moral. La ley moral, por su propia naturaleza, no admite una demostración *a posteriori*, pues justamente lo característico de la ley moral, lo que la distingue de las leyes naturales, es que no por el hecho de verse conculcadas desaparecen. En cambio, merced al *Faktum* de la razón, la ley moral se mantiene firme sobre sí misma, con una certeza apodíctica. Sencillamente porque es la realidad misma de nuestra voluntad, de nuestra razón práctica. Esto es lo que cabe inferir del siguiente pasaje:

> "La realidad objetiva de una voluntad pura o, lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dada *a priori* en la ley moral por algo así como un *hecho*; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad, que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos"[37].

El *hecho de la razón* funda esa determinación inevitable de la voluntad que es la ley moral, y que constituye la realidad objetiva de una voluntad pura. En este punto viene al caso la distinción de Beck entre *fact of the reason* y *fact for the reason*[38]. El *Faktum* de Kant es hecho, más bien en el primero de los sentidos: el hecho de que hay razón pura práctica: el hecho de que la razón es legisladora, el hecho de que se determina a sí misma, el hecho de que hay libertad de la voluntad.

En la *Aclaración crítica a la Analítica de la Razón práctica*, donde Kant recapitula el procedimiento seguido en esta parte de su obra, se refiere nuevamente al *Faktum* con las siguientes palabras:

> "Que la razón pura, sin mezcla de alguna de fundamento empírico de determinación, sea por sí sola también práctica, esto hubo que poderlo exponer *por el uso práctico más vulgar de la razón*, atestiguando el supremo principio práctico como un principio tal, que toda razón humana natural lo conoce completamente *a priori*, indepen-

37. "Die objective Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein *Factum* gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht". *KpV*, 5: 55.

38. Esta interpretación vendría reforzada, según Innerarity, por la distinción que establece Willaschek en el término *Faktum*. "Este autor señala que el término *Faktum* puede entenderse en dos sentidos: como acción (*Tat*) y como resultado de ésta (*Tatsache*): del mismo modo que cuando hablamos de 'creación' podemos referirnos, tanto al acto de crear, como al resultado de dicha acción". Cf. C. INNERARITY, *Teoría kantiana de la acción*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 332. Innerarity prefiere esta segunda interpretación, por resultar más compatible con el carácter activo que la razón tiene en Kant.

dientemente de todo dato sensible, como la ley suprema de su voluntad. Hubo que probarlo y justificarlo primero, en cuanto a la fuerza de su origen, aún en el juicio de esa razón vulgar, antes de que la ciencia pudiera tomarlo en sus manos para hacer uso de él como de un hecho, por decirlo así, que antecede a todo sutilizar sobre su posibilidad y a todas las consecuencias que pudieran sacarse de ahí"[39].

De acuerdo con este pasaje, por tanto, se ha de admitir que el principio supremo de la moralidad, idéntico con la autonomía de la voluntad, es conocido *a priori* por toda razón humana, independientemente de todo dato sensible, y que se nos presenta como un hecho que antecede a toda teoría. En consecuencia, el hecho en cuestión no puede ser justificado ni cuestionado por teoría alguna. La moral se sustrae así a todo cuestionamiento teórico.

4. VALORACIÓN DE LA DOCTRINA DEL *FAKTUM*

Después de exponer con base en los ocho textos la doctrina del *Faktum*, es el momento de hacer una valoración. ¿Qué ha ganado Kant con respecto a la filosofía moral anterior?

En mi opinión, algo muy importante, más aún, decisivo. Gracias al *Faktum*, Kant recupera la noción de razón práctica, ausente tanto en el planteamiento de la filosofía moral anglosajona como en el racionalista.

Esta ganancia tiene algo de paradójico únicamente si la juzgamos con los esquemas de la filosofía racionalista, para la cual fundamentar la moral no sólo equivale a constituir a la razón en principio suficiente de la acción, sino también argumentar deductivamente dicha suficiencia. Kant no consi-

39. "(…) Aber daß reine Vernunft, ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sei, das mußte man aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauches dartun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig *a priori*, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im Urteile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein *Factum*, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht". *KpV*, 5: 91.

gue esto último. En la *KpV* reconoce claramente los límites de una deducción de la razón práctica análoga a la ensayada en la razón teórica:

> "La exposición del supremo principio de la razón práctica está ya hecha, es decir, que se ha mostrado primeramente lo que contiene, que él subsiste por sí mismo enteramente a priori e independientemente de principios empíricos, y luego, en qué se distingue de todos los demás principios prácticos. Con la deducción, es decir, la justificación de su validez objetiva y universal y el discernimiento de la posibilidad de semejante principio sintético a priori, no se puede esperar que vaya tan bien como fue con los principios del entendimiento puro teórico (…) la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción"[40].

Así pues, siguiendo un esquema análogo al empelado en la *KrV*, en la *KpV* Kant ha llegado a sentar la diferencia entre la razón especulativa y la razón práctica, y la ha sentado, precisamente, afirmando la moral como un hecho indeducible.

Por lo demás, la diferencia entre este hecho moral y el hecho de la ciencia es clara. Así, mientras que el hecho de la ciencia, es algo de lo que hay que dar razón apelando a las categorías, el hecho de la moral tiene el carácter de un primer principio.

Por otra parte, mientras que el hecho de la ciencia sirve para explicar regularidades empíricas, el hecho moral, no explica nada, sino que simplemente se constata, al margen de toda experiencia. En efecto, mientras que los juicios universales y necesarios de la ciencia tienen un correlato empírico, los juicios o preceptos morales no lo tienen necesariamente.

En este sentido, hablar del hecho de la razón viene a ser tanto como introducir en la razón lo que en el caso de la ciencia quedaba fuera: precisamente lo empírico, con la particularidad de que no hay nada empírico: es, exactamente, el hecho de la razón. Así, mientras que en el plano teórico podemos dar razón de la universalidad y necesidad de los juicios de la ciencia apelando a las estructuras *a priori* de nuestra razón, en el plano práctico no es el recurso a las estructuras de la razón lo que justifica la necesidad (obligatoriedad) de los juicios morales, sino el hecho mismo de la razón, es decir, *el hecho de que hay razón pura práctica*. Afirmar que hay razón práctica es tanto como afirmar que la razón no es esclava de las pasiones, sino libre, esto es, capaz de autodeterminación.

40. *KpV*, 5: 46.

A la vista de la filosofía moral anterior a Kant, considero necesario destacar la doctrina del *Faktum* como una aportación fundamental, por lo mismo que acabo de señalar: gracias al *Faktum* Kant recupera la noción de razón práctica.

Ciertamente, esta recuperación tiene algo de paradójico, porque, entre otras cosas, supone reconocer los límites del poder fundante de la razón. Por ello la superación kantiana de posturas racionalistas y empiristas no conjura definitivamente las objeciones escépticas y pragmáticas a la fundamentación de la moral. Pero ¿acaso es posible una conjuración semejante? Si el escepticismo siempre ha sido compañero de viaje de la filosofía, esto vale especialmente para la filosofía moral.

Ahora bien, es muy posible que la actitud escéptica sea la respuesta a una esperanza frustrada, a saber, la esperanza de una fundamentación semejante a la racionalista. Pero esta es una esperanza vana, o al menos esto es lo que cabe concluir del itinerario seguido por Kant. Nadie ha llevado más lejos el intento de fundamentar la moral. Nadie más autorizado que él para concluir que una deducción de lo moral es imposible. Y, con todo, Kant no renuncia a la moral. Muy al contrario: la constituye en la naturaleza misma de la razón, si se me permite hablar así.

De acuerdo con el itinerario seguido por Kant, cabe extraer una valiosa conclusión, a saber: que fundamentar la moral no puede significar otra cosa que mostrar que la moral pertenece a la clase de cosas fundamentales. Lo contrario significaría, al menos implícitamente, requerir una fundamentación extramoral de lo moral, y subordinar lo moral a otro principio distinto, disolviendo la razón moral en razón pragmática. Esto, sin embargo, significa la anulación misma de lo moral.

Tal anulación puede llegar encubierta de una mayor radicalidad en el pensamiento. Así ocurre, por ejemplo, con la pregunta de Peter Singer, "¿por qué debo actuar moralmente?"[41]. Dicha pregunta señala uno de los extremos del espectro ético contemporáneo. En otros casos, la anulación de lo moral se da por supuesta, una vez que se constata la vanidad de cualquier fundamentación. Es el caso de Richard Rorty[42].

Pero la doctrina del *Faktum* de la razón ya implicaba en parte este reconocimiento: la razón no puede aspirar en este campo a una deducción como la ensayada para la razón teórica. Ironías de la historia del pensa-

41. Cf. P. SINGER, *Etica práctica*, Cambrige U. Press, 2ª ed., 1995, p. 393.

42. Cf. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

miento: mientras que Kant habría superado en este punto la esperanza moderna, un postmoderno como Rorty seguiría anclado en ella.

5. INTERPRETACIONES DEL *FAKTUM*

El interés de la doctrina del *Faktum* no ha pasado inadvertido a los intérpretes contemporáneos.

a) Así, para Dieter Henrich, en su artículo "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom *Faktum* der Vernunft", la doctrina del *Faktum* constituye lo más específico de la ética kantiana: no sólo porque, permite distinguir a Kant de los racionalistas y de los empiristas, sino también porque permite distinguirlo de Aristóteles y del idealismo. Según Henrich, en Aristóteles se había separado razón teórica y razón práctica. En cambio, en Kant resulta posible mantener la unidad de la razón precisamente porque gracias al *Faktum* la misma razón teórica se vuelve práctica. De los idealistas, porque introducir el *Faktum* en la razón significa impedir una reconstrucción absoluta de la realidad.

b) Sin embargo, Gerold Prauss, en su libro *Kant: über Freiheit als Autonomie*, ve algunos problemas. Para él se trata de una solución de urgencia (*Notlösung*), pues no es coherente con el sistema trascendental hablar de algo *a priori* y no deducible.

Según Prauss, el propio Kant era consciente de esta interna problematicidad del *Faktum*. Esto se compadece con el hecho de que, en contra de lo que afirma Henrich, en la *KpV* Kant mantiene la esperanza de una deducción de lo moral[43].

Por otro lado, si no es deducible, ni sensible, ¿cómo no va a ser una intuición intelectual? Sin embargo, Kant rechaza que sea una intuición. No parece, y esta es mi opinión, sino que a Kant le faltaran piezas para encajar el *Faktum* de la razón en el sistema trascendental.

43. Cf. *KpV*, 5: 91. Prauss cita incluso un breve texto de *La Paz Perpetua* (1795): "Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt", so sei, "die ganze praktische Weisheit und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke". *Kant's Werke*, 8: 372. Cf. G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, p. 69, n.

Además de estos problemas relativos a la consistencia de la doctrina del *Faktum* con el sistema trascendental, la introducción del *Faktum* entraña problemas sustantivos. Concretamente, es el *Faktum* lo que fuerza la identificación de autonomía y autonomía moral.

En efecto: desde el momento en que fracasa el intento de deducir lo moral de la libertad, Kant sienta lo moral como un *Faktum*, para extraer de él, nuevamente, la libertad, pero ya únicamente como libertad moral. Pero, de este modo, la libertad como autonomía queda reducida a autonomía moral, estableciéndose una relación analítica entre libertad y moralidad[44]. Con ello no sólo se pone en cuestión la unidad misma de la razón[45], sino que se plantea el problema más grave de la filosofía moral kantiana: ¿cómo dar cuenta de la mala acción?: pues si la mala acción no es libre en un sentido diverso al de libertad moral, no podemos realmente llamarle acción.

Ciertamente, lo ganado por la filosofía trascendental había sido mucho –un nuevo sentido de libertad, la libertad como autonomía–, pero la última identidad entre autonomía y autonomía moral –identidad forzada por la mediación del *Faktum*– termina llevando a Kant, curiosamente, al mismo punto muerto al que había llegado Aristóteles[46]: la imposibilidad de dar cuenta cabalmente del mal moral[47]: También ahora, si la acción es

44. Cf. F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, pp. 193 y ss. Cf. G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, p. 82.

45. Cf. G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, pp. 101-115; cf. C. INNERARITY, *Teoría kantiana de la acción,* pp. 338-339.

46. "Indem er mangels nachgewiesener Wirklichkeit von Willensfreiheit auch deren Moralgesetz als spezifisch moralische Autonomie nicht nachzuweisen vermag, muß er sich schließlich notgedrungen damit behelfen, dieses Gesetz als angebliches 'Faktum der reinen Vernunft' einfach anzusetzen, um dadruch wenigstens zur Freiheit als Grundlage für Praktische Philosophie überhaupt aeinen Zugang zu finden. Auf diese Weise aber fällt für ihn am Ende Freiheit als Autonomie zusammen mit moralischer Autonomie, so daß er auch allein moralisches Handeln auf Freiheit zurückzuführen und mithin als Handeln überhaupt verständlich zu machen vermag. Und nur aus dieser letzlich selbstgemachten Schwierigkeit heraus, auch nichtmoralisches als Handeln zu erklären, bringt er somit ebenfalls sich selbst gelegentlich trotz besseren Wissens, in die gleichermaßen unlösbare Problematik, allenfalls noch dieses nichtmoralische Handeln wie Aristoteles aus naturalen Trieben usw. herzuleiten". G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, pp. 12-13.

47. "Für die Fälle, in denen der Mensch gegen die Vernunft entscheidet, müßte man bei der traditionellen Dreiteilung der Seele dem mittleren Seelenteil die Verantwortung zuschieben. Doch das führt auch zu Schwierigkeiten. Zorn und Begierde beruhen zunächst nur auf Naturanlagen. Sie sind eindeutig, was sie siend. Ihnen und so auch dem gesamten mittleren Seelenteil eignet von sich aus nicht die Zweideutigkeit, die Fähigkeit, sich für das eine oder für das andere von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten zu entscheiden –eine Fähigkeit, die man unbedingt als Bedingung von Moralität annehmen muß. Wenn also weder der Vernunft selbst, noch dem Willen (selbst ein

libre –esto es: si es moral–, será moralmente buena; y si no es libre –si no es acción–, no podrá ser mala en sentido moral: habrá que atribuirla a otra instancia[48].

En este contexto se comprende la teoría del mal radical. Dicha teoría la desarrolla Kant fundamentalmente en la primera parte de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*[49]. Se trata de una teoría que Kant desarrolló a raíz de la crítica que le hicieron Reinhold, Ulrich y Schmid, relativa, precisamente a esa identidad entre acción buena y acción moral.

En las primeras páginas de esa obra, tras haber intentado mostrar de qué manera dimensiones empíricas podían estar en la base del mal moral, Kant sienta por vez primera con toda claridad su postura: el mal moral no puede proceder de la naturaleza, sino sólo en una máxima[50]. A partir de aquí –tras rechazar la idea de que el mal o el bien morales sean innatos en el hombre–, pasa a exponer la originaria disposición hacia el bien presente en todo ser humano, e, inmediatamente a continuación, comienza a preparar la tesis del mal radical: en el hombre, hemos dicho, hay una disposición (*Anlage*) originaria hacia el bien; pero hay una propensión (*Hang*) hacia el mal moral.

La diferencia entre disposición y propensión tiene importancia en este contexto: según Kant, la propensión no debe representarse como natural, sino como heredada o adquirida[51]. En todo caso, es en virtud de tal pro-

natürlicher Seelenteil) noch erst recht dem Vegetativen die zur Moralität notwendige Zweideutigkeit (*ad opposita*) zukommt, wem denn sonst? In der klassischen Theorie war diese Frage nicht leicht zu beantworten. Demgegenüber lautete die Antwort, die die seitdem entwickelte, vorwiegend doch christliche Tradition darauf gab, schlicht und einfach: Die zur Moralität als deren notwendige Bedingung gehörende Zweideutigkeit (*ad opposita*) kommt dem Willen zu. Für die klassische Theorie war der Wille noch keine selbständige Instanz. Für sie bedeutete Wille soviel wie Antrieb (Streben, *appetitus*, *orexis*), der sich der Vernunft unterwirft, also so etwas wie gemäßigte oder gebändigte, vernünftig gewordene Begierde oder Affekt. Aber die Frage war, wer diese Bändigung vorninmt. Und wenn darauf die Antwort lautete: die Vernunft, dann ergab sich wieder die Frage, wer füer die Nichtbändigung verantwortlich ist. Lautete aber die Antwort auf diese weitere Frage: der Antrieb selbst, der seiner Natur freien Lauf gibt, dann war man noch keinen Schritt weitergekommen. Denn die Natur ist von sich aus eindeutig. Der Antrieb selbst kann sich keinerlei Zurückhaltung auferlegen –ebensowenig wie die Vernunft gegen sich selbst vorgehen kann". F. INCIARTE, "Natur- und/oder Vernunftrecht. 30 Thesen und ein Versuch", en *Menschenrechte und Entwicklung. Im Dialog mit Lateinamerika*, Vervuert Verlag, 1992, pp. 91-92.

48. Cf. G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, p. 81.
49. Cf. G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, p. 84.
50. Cf. *Rel.* 6: 21.
51. Cf. *Rel.* 6: 28-29.

pensión por lo que el hombre puede, siendo consciente de la ley, apartarse de ella en sus máximas[52], es decir, obrar moralmente mal. Ahora bien: lo característico de esta propensión es que se encuentra en la facultad de arbitrio[53]; se trata de un fundamento subjetivo de determinación de la voluntad, que precede a toda acción sin identificarse con ella[54].

En este punto, no obstante, Kant introduce otra diferencia importante: se puede llamar acción a aquel uso de la libertad a través del cual la máxima superior –sea ésta conforme a la ley o contraria a ella– es acogida en la voluntad, y también se puede llamar acción a la que materialmente se sigue de dicha máxima.

Pues bien: la propensión hacia el mal es *acción* en el primero de los sentidos, y, simultáneamente, el fundamento formal de toda acción mala en el segundo de los sentidos. Además, en cuanto acción, que según Kant resulta cognoscible por la razón pura y al margen de todo condicionamiento temporal, dicha propensión lleva consigo una culpa permanente[55]. Es el mal radical, que acompaña a todo el género humano[56].

Sugiriendo que el origen del mal se encuentra en una acción –en la libertad, por tanto– Kant evita el recurso directo a lo empírico como fuente del mal moral. Lo que él afirma, por el contrario, es que, el hombre toma (libremente) elementos empíricos en consideración, y no sólo la ley, a la hora de actuar. El mal aparece, dice Kant, porque el hombre acoge la ley de manera imperfecta –con mezcla de elementos empíricos–.

52. Cf. *Rel.* 6: 32.

53. "Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür anklegen". *Rel.* 6: 31.

54. "Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Ganges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist". *Rel.* 6: 31.

55. "Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objekte betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*) und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster (peccatum derivativum) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen) vielfaltig vermieden würde. Jene intelligibele That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (factum phenomenon)". *Rel.* 6: 31.

56. "…so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radicales, angeborenes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können". *Rel.* 6: 32.

Planteando las cosas de este modo, Kant evita naturalizar el origen del mal hasta el extremo de tener que admitir el mal diabólico como lo normal entre los hombres: la disposición al bien, y la presencia de la ley siguen constituyendo puntos de referencia para el hombre.

Sin embargo, Prauss ve una dificultad en este argumento, a saber: ¿qué significa acoger la ley de manera imperfecta, si no es acogerla inmoralmente?[57]. Con ello entramos en un círculo vicioso, con la particularidad –añade Prauss– de que, en el camino, hemos perdido la radicalidad con la que se nos presentaba la ley moral, a causa de la radicalidad con la que se nos presenta ahora el mal moral.

Aunque a esta observación de Prauss, se podría contestar en principio acudiendo la distinción que Kant establece entre disposición y propensión –distinción que Prauss no considera–, lo cierto es que, al situar el origen de la propensión en la libertad, y al calificarla incluso de "acción inteligible", la radicalidad de la propensión está servida. Finalmente, y a causa de la radicalidad con la que se nos presenta ahora el mal, la radicalidad de lo moral que había asentado el *Faktum* queda relativizada. Perdemos lo que habíamos ganado.

A estas objeciones de Prauss podría sumarse la crítica a la filosofía práctica kantiana habitual desde Hegel, a saber: que la practicidad de la razón se reduce en Kant a la formulación del *Sollen*. Para un autor como Hegel, que buscaba conciliar libertad y mundo, esto significó introducir una diferencia entre el punto de vista moral y el punto de vista ético. Así en sus lecciones de *Filosofía del Derecho*, leemos:

> "El punto de vista moral no es todavía el punto de vista de la eticidad, donde ya no hay *Sollen* alguno. Aquí sólo hay un *Sollen*. Los filósofos que permanecen en el punto de vista moral concluyen con el *Sollen*"[58].

De acuerdo con el texto anterior, el deber moral aparece como una exigencia subjetiva de carácter absoluto. Por ello puede forzar una falta de adaptación al mundo, que iría en contra de la necesidad de reconocimiento

57. Cf. G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, p. 98.

58. "Der moralische Standpunkt ist noch nicht der sittliche Standpunkt, wo kein Sollen mehr ist. Es ist hier nur ein Sollen. Die Philosophien, die auf dem moralischen Standpunkt bleiben, schließen mit dem Sollen. Der moralische Standpunkt steht dem abstrakt-rechtlichen gegenüber. Er ist reicher erfüllbar als der rechtliche Standpunkt". G. F. W. HEGEL, *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hrsg. D. Henrich, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983, p. 92.

y manifestación que los románticos han descubierto como definitorias del hombre. Con el fin de conciliar libertad y conciencia, Hegel subsumirá la moralidad en la eticidad.

Tomando nota igualmente de la insuficiencia del *Sollen* kantiano, la *Handlungstheorie* de Kaulbach ha apuntado otra posible continuación de la filosofía moral kantiana, a saber: enriqueciendo el concepto kantiano de *praxis*, en una línea apuntada por el mismo Kant en el periodo precrítico.

Asumiendo que la razón (teórica) es actividad originaria, la *Teoría de la Acción* sugiere que la misma actividad de la razón pura basta para explicar su dimensión prescriptiva, siempre y cuando enriquezcamos el *Sollen* kantiano, introduciendo en él lo que Kaulbach, siguiendo al propio Kant[59], llama "teoría práctica", que no es sino la argumentación de la razonabilidad de ciertos comportamientos.

Según Kaulbach, una teoría semejante se encuentra implícita en Kant, desde el momento en que en diversos lugares de su obra –no sólo en la *Metaphysik der Sitten*, sino en algunos pasajes de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, y en la propia *Kritik der praktischen Vernunft*– argumenta la pretensión de felicidad del individuo y de la sociedad, apelando al estado de cosas del mundo. En este sentido, la teoría práctica debería ser vista como un momento presente en la acción misma.

A partir de aquí, observa Kaulbach, "cuando nosotros juzgamos nuestra acción bajo la perspectiva de ese mundo, el mundo en cuestión ya no es sólo el contenido de una idea, sino que la realidad de la historia pasa a determinar nuestra acción"[60].

En la interpretación de Kaulbach, por tanto, se intenta superar uno de los puntos más criticados de la filosofía kantiana: su deficiente concepto de *praxis*, reducido al deber puro. Así, en sintonía con las primeras palabras del opúsculo titulado *En torno al tópico: 'tal vez eso sea correcto en*

59. Es de notar que Kant realiza un significativo cambio en la concepción de la teoría, si consideramos el carácter especulativo de la teoría clásica. Así escribe: "Se denomina teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y, por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación (…)". TP, 8: 275. *Teoría y Práctica*, p. 3.

60. Cf. F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 150.

teoría, pero no sirve para la práctica', en el que Kant propone una definición limitada de *praxis*[61], apunta Kaulbach:

> "Kant rehúsa referirse a toda ocupación (*Hantieren*) como *praxis*. Este nombre debe llevarlo tan sólo una acción efectuada por un sujeto que se pregunta '¿qué debo hacer?' y que se orienta mediante principios prácticos según la imagen de un mundo moral. Estos principios no deben adquirirse mediante generalización de observaciones que se hayan hecho teniendo en cuenta los sucesos reales del mundo humano. Son principios del deber, no del ser"[62].

Esta última referencia a la *is/ought question*, en el texto de Kaulbach, no carece de importancia, como apuntaré en seguida. Lo que interesa subrayar ahora es que la reducción de la praxis al *Sollen* detectada desde Hegel como un problema, se encuentra ligada al *Faktum*, desde el momento en que el *Faktum* se concibe como un hecho de la razón *pura*.

En estas condiciones, en efecto, el *Sollen* ha de ser igualmente puro. De lo contrario, perderíamos las propiedades que habíamos adquirido al situarlo en la razón. Con otras palabras: la universalidad y la necesidad del deber moral se encuentran ahora tan ligadas a la pureza de la razón, que no parece posible prolongar el *Sollen* en el sentido apuntado por Kaulbach sin perder aquellas propiedades.

De acuerdo con ello, la alternativa que se presenta es la siguiente: o salvamos la universalidad y obligatoriedad del deber, o salvamos su inserción en la historia. En todo caso la dialéctica entre razón universal y razón histórica parece inevitable.

61. "(…) Por el contrario, no se llama práctica a cualquier manipulación, sino sólo a aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad". TP, 8: 275. *Teoría y Práctica*, p. 3.

62. "Kant weigert sich, jedes ‚Hantieren' als Praxis anzusprechen. Diesen Namen dürfe nur ein Handeln tragen, welches von einem Subjekt vollzogen wird, das sich fragt: 'Was soll ich tun?' und sich an praktischen Grudnsätzen, am Vorbild einer moralischen Welt, an Prinzipien des Handelns orientiert. Diese Prinzipien dürfen nicht durch Verallgemeinerung von Beobachtungen gewonnen sein, die an wirklichen Ereignissen in der Menschenwelt gemacht wurden. Sie sind Prinzipien des Sollens, nicht des Seins". F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, p. 146.

6. ¿EL *FAKTUM* O LA *IS-OUGHT QUESTION*?

A mi juicio, sin embargo, la dialéctica apuntada no tiene su origen en Kant, sino mucho antes. Para trascenderla sería preciso dar un paso atrás y revisar los supuestos implícitos en la formulación de la *is-ought question*[63]. Concretamente pienso en que tanto el *is* como el *ought*, en el sentido en que los usa Hume, son abstracciones de una realidad que jamás es puramente fáctica y de una acción cuya dimensión preceptiva no tiene necesariamente la forma imperativa (hay preceptos en gerundivo, que admiten una intrínseca referencia a contenidos veritativos).

En este sentido, me atrevo a afirmar que las dificultades inherentes a la doctrina del *Faktum* no sean más que el precio que hay que pagar por una formulación del problema condicionada por muchos supuestos, en todo caso anteriores a Kant.

Me explico: si jugamos sólo con una realidad reducida a hechos y una acción reducida a deber, la conexión entre teoría y praxis es, en verdad, un problema insoluble. Todo lo más caben compromisos en clave "hilemórfica": los hechos aportan el contenido material del precepto, y la razón pura, identificada ahora con el *Faktum*, la dimensión formal-preceptiva. Esto es lo que hace Kant: el *Faktum* aparece para dejar constancia de la forma imperativa del deber. Sin embargo, hechos puros y prescripciones puras son abstracciones. Elaborar modelos explicativos de la acción a partir de tales abstracciones puede resultar útil en muchos campos, pero trasladar este procedimiento a la filosofía moral, supone constituirla en una disciplina pura, separada del mundo en unos términos tales que justifican el complemento hegeliano[64].

Partiendo de una realidad reducida a su aspecto fáctico, y de una visión de la moral reducida a la pura prescripción, rescatar la practicidad de la razón sólo podía significar sentar la practicidad de la razón como un

63. Cf. *The Is-Ought Question. A collection of papers on the central problem in moral philosophy*, ed. W. D. Hudson, MacMillan, Bristol, 1969.

64. Por el contrario, si partimos de una realidad –ya naturaleza, ya cultura– penetrada de racionalidad, y de una acción en la que la forma de la prescripción no sea puramente imperativa sino gerundiva, la conexión no resulta imposible: la realidad, lejos de ser puramente fáctica, expresa tendencias que, interpretadas, constituyen para nosotros oportunidades de acción. La razón, por su parte, acoge desde el principio estas oportunidades en términos inteligibles, susceptibles de verdad o falsedad, como cursos de acción posibles y, en su caso, obligatorios, dependiendo de variadas circunstancias.

hecho de la razón pura, afirmando que la razón pura, sin mezcla de nada empírico, es inmediatamente práctica[65].

Queda para otra ocasión examinar la posibilidad de una razón práctica impura. Parece claro, en efecto, que si pudiéramos justificar la presencia de lo empírico en el origen mismo de la practicidad de la razón, no habría lugar para aquella dialéctica.

En cualquier caso, a la vista de todo lo anterior cabría concluir diciendo que la doctrina del *Faktum* de la razón es una solución genial a un problema mal planteado. Genial porque salva la autonomía y la practicidad de la razón frente al empirismo, sentando la base de una moral universal; y genial también porque salva el aspecto prescriptivo de la razón frente al racionalismo, mostrando la imposibilidad de una fundamentación deductiva de lo moral.

Ciertamente, aun entonces, la doctrina del *Faktum* no está exenta de dificultades. En particular, la que apunta a la libertad de la mala acción. Y es que, para superar este problema, no basta con un hecho. Es preciso hablar de hábitos en un sentido olvidado por la filosofía moral moderna, y que, sin embargo, acertó a destacar el andaluz Averroes cuando apuntaba que el hábito es aquél principio que uno usa cuando quiere. Esto, que vale para cualquier hábito, vale también para el hábito de los primeros principios, es decir, para la sindéresis.

7. El *Faktum* y la sindéresis

Tomás de Aquino distingue expresamente el hábito de los primeros principios prácticos (la sindéresis) del hábito de los primeros principios especulativos (el intelecto). Si hubiera que buscar una réplica de la sindéresis en el planteamiento kantiano, tendríamos que fijarnos en el *Faktum* de la razón. En los dos casos, en efecto, se trata de algo primero, que está en la base de todo razonamiento moral, y en los dos casos se trata de algo intelectual, no de algo sensible. Ahora bien: entre el *Faktum* de la razón y la sindéresis hay diferencias, que pueden parecer sutiles, pero de

65. Cf. *KpV*, 5: 31-32.

las que depende el desarrollo posterior de la filosofía práctica, así como su posible relación con la filosofía especulativa.

La más obvia es que la sindéresis es un hábito, mientras que el *Faktum* de la razón es un hecho, por muy peculiar que sea. Un hábito y un hecho difieren por muchos títulos. No me referiré aquí a la problematicidad de la noción de hecho, en sí misma una abstracción; la naturalidad con la que hablamos de hechos, dando por supuesto que son el paradigma de realidad, hace muy difícil comprender su precario estatuto ontológico: la realidad de un hecho no es sino la realidad de un *per accidens*, de una coincidencia. En contraste, con los hábitos intelectuales estamos poco familiarizados, y, sin embargo, su estatuto ontológico está muy definido: son una clase concreta de cualidades, a saber, una disposición estable de tipo operativo, que perfecciona nuestra inteligencia. En el caso de la sindéresis, esta perfección consiste en un conocimiento de los primeros principios prácticos, que saca a la potencia racional de su natural indeterminación *ad opposita*.

Ahora bien, alguien podría pensar: puesto que en un caso y en otro se nos proporciona un conocimiento primero, ¿qué diferencia hay entre el *Faktum* y la sindéresis?. La respuesta es que mucha. Pues un hecho se impone por sí mismo, y no admite discusión. Por eso mismo, el hecho moral, afectando a nuestra razón de un modo tan originario vuelve muy problemática la justificación del mal moral: la respuesta obvia –porque somos libres– no resulta tan obvia en el planteamiento kantiano, donde la libertad encuentra su sentido positivo, precisamente, a partir de la afirmación del *Faktum* moral. No le resulta fácil a Kant justificar que la mala acción ha sido libre una vez que ha extraído la libertad del *Faktum* moral. En parte por eso tendrá que desarrollar su teoría del mal radical.

Esta dificultad, sin embargo, se amortigua cuando partimos de un hábito. Según la ya mencionada indicación de Averrores, que Tomás de Aquino hace suya, lo propio de un hábito es que uno lo usa *cuando quiere*. Por esta razón, al situar en el principio del conocimiento moral un hábito, no queda amenazada la libertad. El hábito en cuestión proporciona un conocimiento –el conocimiento de los fines de las virtudes– pero, al mismo tiempo deja abierta la posibilidad de usarlo o no usarlo. No por no usarlo desaparece; pero no usarlo define de por sí una disposición moral negativa.

A partir de aquí resulta natural preguntarse de dónde proceden el conocimiento habitual de los principios: una pregunta que nos está vedada en

el caso del *Faktum*:, pues el *Faktum* nos lo encontramos y ya está. Los primeros principios prácticos nos los encontramos también, pero podemos preguntarnos de dónde nos viene ese conocimiento. En este punto es preciso atender a la caracterización de la sindéresis como un hábito natural, y, sin embargo, no innato, pues supone un cierto conocimiento de lo bueno y lo malo en el nivel sensible. Obviamente, el conocimiento sensible no basta por sí solo para dar razón de un principio primero que ha de orientar con firmeza hacia el bien íntegro del hombre: esto sólo es posible porque, según Tomás de Aquino, poseemos en nosotros la luz del intelecto agente, que, en el mismo conocimiento sensible del bien, descubre lo que de manera radical conviene a nuestra naturaleza.

Ahí tenemos enunciada ya la diferencia principal entre el *Faktum* y la sindéresis, y, si se me apura, la diferencia principal entre la filosofía práctica kantiana y la tomista: porque dar entrada al conocimiento sensible en la caracterización del primer principio supone conectar intelecto y naturaleza en el origen mismo del conocimiento moral, justificando radicalmente la estructura característica de una ética de virtudes, en la que razón y sensibilidad van unidas. Por el contrario: excluir en el mismo principio de la moral toda referencia a la naturaleza lleva necesariamente a un planteamiento normativista de la moral, que explica la tajante separación de felicidad y moralidad característica de la filosofía moral kantiana.

8. La naturaleza en la moral kantiana

En este punto, no obstante, tal vez sea necesaria una aclaración, y es que la ausencia de la naturaleza en el planteamiento kantiano no es total. Ciertamente, Kant rechaza que lo empírico de la naturaleza –lo sensible impenetrable por el entendimiento–, pueda intervenir en la determinación de la norma moral. Sin embargo, desde el momento en que propone como criterio moral la universalización de la máxima, se queda con lo formal de la naturaleza. Ahora bien, curiosamente, esta maniobra le deja en condiciones de salvar el contenido de la moral, argumentando incluso la inmo-

ralidad de los actos intrínsecamente malos, de un modo que recuerda bastante a Tomás de Aquino[66].

De acuerdo con ello, la dificultad mayor que se le presenta a Kant no es la justificación de la universalidad del contenido moral. En mi opinión, la dificultad mayor se le presenta en la práctica, es decir, a la hora de aplicar tales preceptos, pues el criterio de justificación moral propuesto por Kant –la universalización de la máxima– resulta insuficiente tan pronto como, enfrentados a la particularidad de la acción, deliberamos acerca de lo que debemos hacer positivamente.

El problema reside en que, en atención a la particularidad de la acción, el juicio moral sobre ésta supondría introducir en la máxima del agente demasiados elementos contingentes cuyo posible significado moral no está tan claro *a priori*, a menos que consideremos el mismo modo de acción virtuoso o vicioso como uno de tales elementos. Ahora bien: esto sería equivalente a introducir en la razón la idea de los distintos modos de acción virtuosos o viciosos. Sin embargo, ¿es esto compatible con la idea de un *Faktum* puramente formal?

Por otra parte, en caso de introducir en la razón estos modos de acción, estaría de más invocar como criterio moral la misma universalización de la máxima, a no ser que con la expresión «modos de acción virtuosos o viciosos» mentáramos lo que Aristóteles entendía por "virtudes naturales", en contraste con las «virtudes morales» propiamente dichas[67]. De este modo tal vez evitaríamos la circularidad implicada en la pretensión de contar entre los elementos relevantes para la valoración moral de la máxima el mismo modo de acción virtuoso, pero no habríamos resuelto el problema relativo a la orientación positiva de la conducta en el caso concreto: una cosa, en efecto, es tener virtudes naturales, y otra diferente es saber usarlas en atención a las circunstancias particulares. Este saber usar los hábitos buenos en circunstancias contingentes, que no es otra cosa que la prudencia, tal y como la entendían los clásicos, no puede ser sustituido por una universalización de la máxima. Tal vez revista interés señalar que el propio Kant era consciente de esta deficiencia. Así, en el opúsculo ya citado *–En torno al tópico: 'tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'–* escribe:

66. Cf. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 186-187. Cf. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, Razón y Naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2006, p. 336.

67. Cf. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, Razón y Naturaleza*, capítulo III.

"Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una hacia la otra, pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no. Y como, por otra parte, para la facultad de juzgar no siempre se pueden dar reglas conforme a las cuales tenga que regirse en la subsunción (porque se daría un *regressus in infinitum*), puede haber teóricos que nunca en su vida serán capaces de convertirse en prácticos, porque carecen de la facultad de juzgar; tal es el caso, por ejemplo, de médicos o juristas que han hecho bien sus estudios pero no saben cómo han de conducirse a la hora de dar un consejo (…)"[68].

Lo curioso del caso, no obstante, es que, si seguimos leyendo, advertiremos que implícitamente Kant encomienda esa capacidad de juzgar a un «don natural»:

"Mas aun contando con ese *don natural*, todavía puede haber una falta de premisas, esto es, puede suceder que la teoría sea incompleta y que acaso sólo quepa completarla mediante pruebas y experimentos ulteriores, a partir de los cuales el médico, el agricultor o el economista, recién salidos de la escuela pueden y deben arbitrar nuevas reglas para completar su teoría. Por tanto, cuando la teoría sirve de poco para la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría (…)"[69].

¿Resulta así que la decisiva tarea de enjuiciar si un acto cae bajo una regla depende finalmente de un «don natural»? ¿Es posible que ésta sea la última palabra de Kant al respecto?

Entiendo que si el planteamiento kantiano se resiente de un defecto principal es precisamente éste: la ausencia de un concepto elaborado de hábito. No sólo los hábitos morales, sino también los intelectuales: tanto la prudencia, que, en el planteamiento aristotélico tenía la misión de introducir orden en lo contingente, mirando a la virtud moral, como la sindéresis, que, según Tomás de Aquino es también un hábito intelectual y práctico, al que corresponde no ya introducir orden en los actos concretos, sino el conocimiento y la prescripción universal de los fines de las virtudes.

68. TP, 8: 275; *Teoría y práctica*, p. 4.
69. *Ibidem*, pp. 3-4.

CAPÍTULO IV

ÉTICA Y MORAL. ORIGEN DE UNA DIFERENCIA CONCEPTUAL Y SU TRASCENDENCIA EN EL DEBATE ÉTICO CONTEMPORÁNEO

Todavía hoy es común encontrar autores que trabajan sobre el supuesto de la identidad entre filosofía moral y ética. Al mismo tiempo, sin embargo, no faltan otros que distinguen ambos conceptos sobre la base de una distinción previa entre moral y ética[1], distinción que, como veremos, puede remontarse hasta Kant y Hegel. Por otro lado, la filosofía moral ya no admite una simple y identificación con la ética, pues la misma palabra ha llegado a convertirse en un término equívoco tras la fragmentación moderna de la ética en multitud de disciplinas y sistemas. De acuerdo con ello, parece, habría que reconocer una multiplicidad de "éticas".

1. En el curso de un artículo dedicado en su mayor parte a exponer el itinerario intelectual de Habermas, Peter Dews resume así la diferencia habermasiana entre ética y moral : "Here an important part of his strategy in recent writings has been to distinguish between moral and ethical questions: the former are concerned with what is right or just for everybody without restriction; the latter are concerned with how I as an individual, –or we as a particular community– can live lives which authentically express who we are. Thus ethical questions can be answered only with reference to the content of specific cultural traditions. Having insisted on this distinction, Habermas now allows that, besides moral discourses, there can be 'ethical discourses', whose results are valid only for a specific person or group, rather than for humanity as a whole. This contrast allow Habermas to make a disarmingly simple move in relation to many criticisms which have been put to him". P. DEWS, *The Limits of Disenchantment. Essays on contemporary european philosophy*, Verso, London, New York, 1995, pp. 205-206.

Podemos profundizar en esta situación y preguntarnos, en primer lugar, por qué con el paso del tiempo han venido a significar cosas distintas dos términos que, si atendemos solamente a su origen etimológico, se refieren a una y la misma realidad. En efecto: si atendemos exclusivamente a la etimología de la palabra moral –del latín *mos/moris*: costumbre–, advertiremos que su significado no difiere mucho del término griego *ethos*[2]. En este sentido, no habría inconveniente, en principio, en asimilar ética y moral. Ciertamente, más allá de esta semejanza etimológica, a lo largo de la historia ha sido frecuente emplear el término "Ética" para referirse a la ciencia que estudia lo moral, es decir, a la "ciencia de las costumbres"[3]. Sin ir más lejos, este uso del término se encuentra todavía en dos de las obras éticas de Kant: *Metafísica de las costumbres* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. De todos modos, esto no se hacía pensando en una diferenciación real de la materia, y así nada impedía que, en ocasiones, se utilizara el término "Moral" para referirse al mismo saber científico[4]. La única distinción de cierta relevancia, pero que todavía no afectaba a la materia tratada, es que en estos últimos casos, existía una mayor connotación de contenidos religiosos o teológicos[5].

La situación, sin embargo, ha cambiado tanto, que hoy en día la etimología resulta insuficiente si queremos captar adecuadamente la naturaleza del objeto de la filosofía moral y/o de la ética. Así, limitándonos exclusivamente al estricto sentido etimológico, hablar hoy de "ciencia de las costumbres" nos hace pensar más en una ciencia como antropología cultural que en la ética. Es decir: si en otro tiempo la definición de la ética o de la filosofía moral como "ciencia de las costumbres" nos situaba inmediatamente delante de su objeto, hoy ya no es más el caso. Tal expresión

2. Como es sabido, el término *ethos*, en griego presenta dos variantes: etox y htox; el primero sería el equivalente a uso, hábito o costumbre; el segundo, en cambio, se refiere más al carácter que adquiere un hombre cuando actúa deliberadamente. La palabra latina *mos* es una traducción de los dos conceptos griegos de *ethos*, y significa ambas cosas. A. PIEPER, *Ética y Moral: una introducción a la filosofía práctica*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 22.

3. "Moral no significa lo moralmente bueno, sino lo que pertenece al campo de la moral. 'Ética' designaría, por contra, una disciplina filosófica. Yo empleo la palabra ética como la investigación filosófica del campo de la moral; es la disciplina filosófica que busca la fundamentación de la moral". F. RICKEN, *Ética general*, Herder, Barcelona, 1987, p. 17. En términos parecidos se expresa M. Santos en la voz "Ética", G. E. R., y también A. CORTINA y E. MARTÍNEZ NAVARRO en *Ética*, Akal, Madrid, 1996, p. 21. A. PIEPER, *Ética y moral*, p. 24.

4. Como es sabido, así lo usa J. L. ARANGUREN, *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 23. también A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, p. 19.

5. Cf. M. SANTOS, voz "Ética" en Gran Enciclopedia Rialp, Madrid, Rialp, 1987.

hoy resulta ambigua, y, empleándola, no nos será fácil evitar ciertos equívocos que afectan tanto al modo de concebir el método como al objeto mismo de la filosofía moral. En este contexto, la investigación crítica de estos equívocos podrá servirnos para comprender tanto el surgimiento de la diferencia entre ética y moral, como la fragmentación moderna de la ética[6]. Con ello, la reflexión filosófica sobre la moral, busca esclarecer el contenido mismo de la moral[7].

1. La repercusión del giro positivista en la fragmentación contemporánea de la ética

Por lo que al método se refiere, dicho equívoco responde a la misma transformación de nuestra idea de la "ciencia", que desde la aparición de las ciencias positivas no se corresponde ya con el clásico concepto de ciencia, según el cual la filosofía era ella misma un saber científico[8]. Por el contrario, de acuerdo con el método positivista, sólo cabe calificar de científico aquel conocimiento susceptible de verificación empírica. Ahora bien: desde este presupuesto, la ética podría aspirar, a lo sumo, a una descripción puramente fáctica de las costumbres vigentes en una sociedad concreta. La consecuencia es obvia: en la medida en que la dimensión normativa se escapa a esta descripción puramente fáctica de la conducta, el objeto tradicional de la ética sufre una transformación radical: lo normativo –elemento diferencial de la ética respecto a otras ciencias de la conducta– ya no es visto como un factor intrínseco a la acción misma, que ha quedado reducida a su apariencia externa, a su aspecto más empírico, sino que es visto como un factor extrínseco, procedente de otro mundo –el mundo de los deberes o de los valores– que no es ya el mundo de "los hechos".

6. No me refiero aquí tanto a la fragmentación derivada de la complejidad creciente de las sociedades modernas, que ha dado lugar a nuevas éticas especiales, sino a la fragmentación metodológica.

7. C. THIEBAUT, "¿La emancipación desvanecida?", en *La herencia ética de la ilustración*", Crítica, Barcelona, 1991, p. 205.

8. Cf. Capítulo II, "Moral, filosofía moral y metafísica en Santo Tomás de Aquino".

En la naturalidad con la que a partir de aquí se hablará de estos dos mundos, en sí mismos resultantes de una abstracción racional, tenemos la raíz de la contemporánea distinción entre *éticas normativas y éticas descriptivas*. Una distinción revolucionaria, porque disuelve en su mismo núcleo la idea clásica de "ciencia de las costumbres". En efecto: como ya se ha dicho, clásicamente el paradigma de ciencia no era otro que la filosofía. Por consiguiente, hablar de "ciencia de las costumbres" en este contexto era equivalente a hablar de filosofía moral, y esta denominación era sin más equivalente a la de "ética", hasta entonces única y exclusivamente ética filosófica[9], es decir: una reflexión filosófica sobre la realidad moral, es decir, las "costumbres".

Por ser filosófica, dicha reflexión tendía a considerar las costumbres en lo que tienen de esencial, y, en consecuencia, prestaba especial atención –una atención casi exclusiva– a la nota esencial del comportamiento humano, su moralidad, entendida ésta como la exigencia *intrínseca* a cada acción de sujetarse a una norma de conducta. En esto pensaba Tomás de Aquino, por ejemplo, cuando identificaba sin más los actos humanos y los actos morales[10]. Ciertamente, que en ello se reconociera lo esencial del comportamiento humano no significaba todavía reducir la moralidad a un "hecho de conciencia", como sucederá más tarde, pues la dimensión moral de nuestro comportamiento se entendía sobre todo en términos de virtudes, esto es, en términos de "modos de acción" que entrañaban en sí mismos la referencia a determinados contextos. En este planteamiento, pues, la moralidad aparecía como una dimensión de la acción resultado de la confluencia del intelecto y el contexto: en cada contexto, el intelecto práctico descubría una oportunidad de acción que se le aparecía como preceptiva, de tal manera que la acción misma no resultaría inteligible al margen de tal precepto. Con otras palabras: a la lógica misma de la acción humana pertenecía esa tensión hacia el "deber ser" como algo requerido por el "ser" mismo de la situación.

Ahora bien: ¿en qué consiste el "ser" de la acción? ¿Cuál es su relación con el "deber"? No es una pregunta fácil de responder, o mejor, es una pregunta que requiere una respuesta circular: pues las acciones no resultan comprensibles al margen de la estructura intencional que se alumbra en la experiencia del deber. Que el ser de la acción no podía comprenderse al margen del deber fue uno de los hallazgos de Kant; fue su res-

9. R. SPAEMANN, *Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute*, Piper München, 1991, p. 10.

10. TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 3, sol.

puesta, en clave trascendental, al problema planteado explícitamente por Hume algunos años antes, en un pasaje que desde entonces ha quedado como hito fundamental en la historia de la filosofía moral.

Efectivamente, la "ley de Hume"[11], que denuncia la imposibilidad del tránsito de enunciados de hecho a enunciados de deber, constituye sin lugar a dudas el principal punto de inflexión en la historia de la ética, punto que nos permite comprender la fragmentación de la ética que ha sobrevenido después. Antes de Hume todavía cabía una identificación total entre filosofía moral y ética, porque no había más ética que la filosófica. Pero, a partir de Hume, la ética deja de ser ella misma filosófica para bifurcarse en dos direcciones posibles: la descriptiva y la normativa[12], a la que se ha venido a sumar más tarde, a partir de la obra de G. E. Moore[13], la llamada *Metaética*.

La metaética, que ha dominado el panorama ético del siglo XX al menos hasta los años setenta[14], se ocupa del análisis de conceptos y enunciados morales, así como del estudio de los métodos empleados para justificar los enunciados morales. De este modo recoge un aspecto importante de la filosofía moral socrática. Sin embargo, a diferencia de Sócrates, la metaética permanece en el momento analítico-objetivo, y no se compromete en respuestas acerca de la vida buena. En esta pretensión suya de "objetividad", de atenerse a "los hechos", se asimila más bien a las llamadas éticas descriptivas. Por lo demás, dentro de la misma metaética se suele distinguir entre *éticas cognitivas* –que suponen una cierta justificación racional de nuestros juicios éticos– y *éticas no cognitivas,* para las cuales el elemento prescriptivo de nuestros enunciados morales responde, bien a la expresión de una preferencia personal sin más fundamento que nuestros propios sentimientos[15], bien a un imperativo social que ha tomado forma en dicho enunciado[16].

11. D. HUME, *Treatise,* III Part I; SBN, pp. 469-470.

12. H. LENK & G. ROPOHL, "Technik zwischen Können und Sollen", en *Technik und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1987, p. 9. Cf. A. PIEPER, *Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letzbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie*, Karl Alber Freiburg/München, 1979, p. 127.

13. G. E. MOORE, *Principia Ethica* (1903).

14. J. M. BERMÚDEZ, *Eficacia y Justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral,* Horsori, Barcelona, 1992. Introducción.

15. B. RUSSELL, *Sociedad humana: ética y política*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 26-27. En línea con el neopositivismo lógico, Russell distingue claramente entre juicios de hecho y juicios de valor. Los primeros, se expresan en modo indicativo, y, por tanto, son susceptibles de verdad o fal-

Referirse a la obra de Moore, a quien se debe la formulación más conocida de la llamada "falacia naturalista", es obligado también para hacernos cargo de otra división contemporánea de la ética, en *éticas naturalistas y no naturalistas*. En este caso, el criterio que las distingue es su referencia o no a algún tipo de necesidad natural como fundamento de las reglas o enunciados morales[17]. En contrapartida, las éticas no-naturalistas remiten a experiencias morales no verificables empíricamente, en lo que ya se advierte que esta nueva clasificación responde igualmente a los mismos presupuestos empiristas[18] que dan razón de las anteriores. En todos estos casos, por tanto, lo filosófico de la ética reside más en el supuesto metódico que justifica de antemano la división en éticas descriptivas y éticas normativas, que en un acercamiento esencial a las costumbres como objeto específico de la filosofía moral.

2. El aislamiento de "lo moral", en la base de la distinción entre moral y ética

Ahora bien: si se mira el asunto con cierto detenimiento, veremos que el supuesto metódico empirista no ha dejado intacto en modo alguno al objeto mismo de esta disciplina. Muy al contrario: la fragmentación del mundo en hechos y deberes se encuentra igualmente en la base del moderno aislamiento de "lo moral" como un hecho privado de conciencia, –se-

sedad: estos juicios son los que empleamos en la ciencia; los segundos se expresan en modo imperativo u optativo, y, en consecuencia, carecen de valor veritativo: serían los que empleamos en nuestros juicios éticos. De acuerdo con ello, los juicios de valor no expresan sino nuestras preferencias personales, en todo caso preferencias subjetivas. Puesto que al menos en algunos casos el referir todo juicio moral a la expresión de un sentimiento subjetivo puede no resultar satisfactorio, Russell se ve obligado a reconocer que existe en nosotros cierta demanda de objetividad en estas materias. Sin embargo, sus propios presupuestos le impiden dar una respuesta a esta demanda, como no sea en términos democráticos: serían objetivos aquellos juicios que expresen la "coincidencia de la mayoría", de lo cual infiere la estrecha conexión entre ética y política.

16. H. Lenk & G. Ropohl, *o. c.*, p. 9.

17. H. Lenk & G. Ropohl, *o. c.*, pp. 9-10. Ejemplo paradigmático de éticas naturalistas serían las éticas evolutivas. Cf. A. M. González, *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*, Eunsa, Pamplona, 2000, capítulo 1.

18. Cf. P. Simpson, *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987, p. 14.

ñalado en el planteamiento kantiano por su universalización posible–[19], que contrasta claramente con la visión que los antiguos tenían de lo moral, como algo reconocible en la cultura particular y en las costumbres de cada pueblo, de lo cual dependía en gran medida la vida buena: esto, precisamente, es lo que hoy se recoge especialmente en el término "ética"[20]. En cambio, con el término "moral" hemos venido a designar más estrictamente el aspecto normativo-prescriptivo de la conducta. Esta distinción entre "moral" y "ética" se refleja en la distinción entre "lo moralmente recto" y lo "éticamente bueno" tan característica de las éticas procedimentales[21]. Ahí, lo moral está definido por una nota: la universalidad; en cambio, la ética comporta la referencia a contextos históricos particulares[22].

En este sentido, si para detectar el equívoco concerniente al método de la filosofía moral hemos acudido al concepto positivista de "ciencia", para detectar mejor el equívoco relativo al objeto, es aconsejable fijarnos sobre todo en la filosofía moral kantiana. En ella, efectivamente, se hace especialmente patente esta consideración de "lo moral" como una realidad puramente racional definida por la universalidad, en claro contraste con el planteamiento de Aristóteles, para quien "lo moral", aun incluyendo una esencial referencia a la razón, requería también de la referencia a la estructura tendencial del ser humano. Tomando a Aristóteles como paradigma de la ética antigua, y a Kant como paradigma de la ética moderna[23], se pueden esbozar dos planteamientos claramente distintos, que en última instancia remiten a su diferente concepto de lo moral. Así, la ética antigua se entiende como una doctrina de la vida feliz; por el contrario, la ética

19. Es este concepto de "lo moral" heredado por la ética del discurso. R. FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, pp. 402-403.

20. R. FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit*, pp. 388-389. En las ciencias sociales la distinción ética-moral tiene un sentido distinto: la ética hace referencia a los individuos (cada uno tendía su ética), y la moral sería el sistema normativo de una sociedad concreta.

21. Una contraposición que, en los términos propuestos de las éticas procedimentales, se encuentra en la base del planteamiento de J. RAWLS en *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 173. Como es sabido, Rawls mantiene ahí la prioridad de lo 'right' sobre lo 'good', punto central en el debate que enfrenta a comunitaristas y liberales.

22. Otras veces, la contraposición entre lo recto y lo bueno tiene un sentido distinto. Así, por ejemplo, Bertrand Russell considera lo recto por referencia a la racionalidad instrumental, reservando lo bueno para referirse a los fines. B. RUSSELL, p. 48.

23. Tomar como paradigma de la ética antigua a la ética aristotélica y a la ética kantiana como paradigma de la ética moderna es algo frecuente y bastante justificado. Cf. E. TUGENDHAT, "Antike und moderne Ethik (an Gadamers 80. Geburtstag)", en *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1987, pp. 33-56.

moderna se entiende, principalmente, como una doctrina acerca de la moralidad de las acciones[24].

Las razones para esta transformación son múltiples: unas, más ligadas a la evolución misma de la ciencia moral, nos llevan hasta finales de la Edad Media, a un momento en el que la autonomía de la ética filosófica respecto a la teología moral volvía a ser un asunto problemático después del equilibrio alcanzado por Tomás de Aquino[25]. Fue entonces, en efecto, cuando en parte por influencia del nominalismo, comenzó a desaparecer de los manuales de moral el clásico tratado de la prudencia[26], con lo que empezó a perder peso el tratado de la virtud mientras lo adquiría, por el contrario, el dedicado a los actos humanos. Este cambio de acento es significativo de un cambio de mentalidad: comenzaba a interesar más la moralidad de las acciones individuales que el desarrollo de hábitos de conducta[27]. Al mismo tiempo comenzaron a difundirse de manera separada e inconexa algunos de los tratados que integraban los manuales clásicos de teología moral, especialmente los dedicados a la ley y a los diferentes pecados, de tal manera que se iba asentando en las conciencias una visión excesivamente legalista de la vida moral, que se refleja en las versiones neoescolásticas de la ley natural[28]. El interés de esta transformación es mayor de lo que pudiera parecer a primera vista. No hay que olvidar que a lo largo del siglo XV y XVI el nominalismo se extendió por la mayor parte de las Universidades europeas, y con él aquella interpretación de la ley natural vigente todavía en autores como Clarke, a quien Hume dedicara especialmente su célebre pasaje del *Treatise*[29].

Pero además de estas razones, digamos, de tipo académico, hay otras más vinculadas a la transformación social que, poco a poco, se iba operando en el occidente europeo. Como fruto de las transformaciones que precedieron y siguieron al proceso de modernización, la vida se irá hacien-

24. Cf. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.

25. Cf. G. WIELAND, *Ethica: scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jh*, Aschendorf, Münster, 1981.

26. Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988.

27. Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1988.

28. Cf. G. GRISEZ, "The First Principle of the Practical Reason. A Commentary on the *Summa Theologiae*, I-II, Q. 94, a. 2", en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, MacMillan, London, Melbourne, 1969, 340-383. Cf. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethis*, Oxford-New York, 1983; Cf. W. MAY, "The Natural Law doctrine of Francis Suarez", en *The New Scholasticism*, vol. LVIII, 1984, pp. 409-423.

29. Cf. J. FINNIS, *Natural Law, Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

do más compleja, y las sociedades más diferenciadas, orientándose hacia lo que Durkheim llamaría formas más orgánicas de solidaridad. Por eso, mientras que en la ética de Aristóteles, los conceptos-clave eran "felicidad", "virtud", "placer" o "amistad"[30], la ética moderna pivotará sobre conceptos como "libertad", "responsabilidad", "deber", "justicia" o "dignidad". Y es que la solidaridad orgánica, fruto de la acelerada división del trabajo, reclama mayor responsabilidad personal, y mayor conciencia del deber y la justicia. Esta conciencia será mayor a medida que avance el proceso de racionalización característico de la modernidad, pues con ello la acción humana comenzará a verse solicitada por legalidades de muy diverso tipo, una circunstancia que, como veremos más tarde, resulta decisiva a la hora de precisar la tarea de la filosofía moral contemporánea.

Efectivamente, una de las consecuencias de esta "regionalización de la actividad humana" ha sido perder de vista la vida como un todo, y con ello la visión antigua de la ética como un saber para la dirección global de la vida. En su lugar, durante largo tiempo ha parecido más urgente el responder a las exigencias normativas derivadas de los contextos inmediatos de acción. En parte debido a ello, la ética moderna se ha planteado más como un estudio de la racionalidad de la acción particular que como un saber integrador de todas las esferas de la vida. De ahí que la ética moderna no tuviera por fin prioritario tanto el orientar la vida globalmente cuanto el proporcionar un criterio para la buena actuación aquí y ahora. Que ambos objetivos no tienen por qué excluirse en principio es una esperanza de la razón filosófica, de la que se ha alimentado siempre la reflexión moral; es cierto, sin embargo que no siempre resulta fácil esquivar las tensiones entre consideraciones generales en torno a la vida feliz, y consideraciones particulares en torno a la justicia. Y, en todo caso, es precisamente ésta la tensión que marca la distancia entre la ética antigua y la moderna, en parte –insisto– debido a la transformación social operada en la modernidad.

Porque la ética es deudora de su tiempo. En este sentido, las éticas ilustradas, ocupadas sobre todo en cuestiones de fundamentación, se deben también a los ideales de la razón ilustrada, una razón orientada, por una parte, al dominio de la naturaleza y, por otra, al control racional de la sociedad. Así, con vistas a proporcionar un criterio para la buena acción, se desarrollarán los principales sistemas morales modernos, dando lugar a

30. Cf. J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993.

una nueva clasificación de las éticas en *teleológicas y deontológicas*[31]. Las diferencias entre ambos modelos éticos son de todos conocidas, y han sido recogidas en la conocida clasificación de Max Weber –no por simple menos acertada– en *éticas de la responsabilidad y éticas de la convicción*[32], que él ejemplificaba en la figura del "político" –que debe atender más a las consecuencias de los actos que a su inmediata moralidad– y la figura del "santo" –que se rige más bien por el principio *pereat mundum fiat iustitia*–. El conflicto apuntado por Weber, dicho sea de paso, es posiblemente uno de los temas donde la ética deja constancia de su no adecuación al mundo de los hechos, demostrando su tensión interna, mientras se debate entre una orientación mundana o supramundana, política o teológica. A lo largo de la historia este conflicto se ha presentado en claves diferentes: Aristóteles o Platón, Hegel o Kant, Rorty o Lèvinas.

Con todo, los sistemas éticos modernos tienen algo en común, que les distingue sin más de la ética antigua, a saber: el proponer como norma de moralidad a la razón autónoma. Por razón autónoma se entiende aquí una razón utópica o desarraigada, es decir, una razón previamente independizada de la naturaleza y despojada de los hábitos[33], y que, en esa medida, no alcanza a relacionarse de manera inmanente con los contextos de la acción. Entiéndase bien: no se trata tanto de que los sistemas modernos no tomen en cuenta la naturaleza; se trata más bien de que consideran que la misma razón pueda ser práctica al margen de la naturaleza, fundamentalmente porque han perdido de vista el papel mediador de los hábitos, en particular del hábito de los primeros principios prácticos, al que los medievales dieron el nombre de *sindéresis*[34].

En efecto: si merced a la sindéresis resultaba posible conciliar la norma moral con la libertad de la razón, al olvidar este concepto, utilitarismo y deontologismo llegarán a separar las dimensiones intuitivo-natural y discursivo-racional que se encontraban unidas en la concepción clásica y medieval de la facultad racional. Así, aunque luego ha adoptado formas más eclécticas, en un principio el utilitarismo criticó duramente los

31. Cf. H. LENK & G. ROPOHL, "Technik zwischen Können und Sollen", p. 10.

32. Cf. M. WEBER, "Politik als Beruf", en *Max Weber Gesamtausgabe*, p. 17, I, Hrsg. W. J. Mommsen & W. Schluchter, J.&B. Morgenbrod, J. C. B. Mohr, P. Siebeck, Tübingen, 1992, p. 237.

33. Cf. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, Razón y Naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006, 2ª ed, p. 369.

34. Cf. A. M. GONZÁLEZ, Introducción a *Tomás de Aquino: De Veritate, 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 61, Pamplona, 1998.

intuicionismos morales[35], para subrayar sobre todo la dimensión discursiva de la razón (la *dianoia* o *ratio* de los griegos y medievales). Ahora bien, al desligar esta dimensión de aquella otra intuitivo-natural, forzó la asimilación de razón práctica a la razón técnica[36]. Precisamente ahí encontrará la Escuela de Frankfurt ocasión para su "crítica a la razón instrumental". Por su parte, el deontologismo tendió inicialmente a subrayar la dimensión intuitiva de la razón (el *nous* o *intelectus*)[37], prestando menos atención a la dimensión discursiva mediante la cual resulta posible argumentar las verdades éticas. En parte de esta herencia ha vivido la "ética de los valores"[38], dejando con ello a la ética en una posición difícil, tan próxima al fanatismo como al relativismo.

Con ello hemos apuntado el dilema fundamental al que se ve abocada la razón moral moderna, como consecuencia de su emancipación de la naturaleza[39]. En este punto conviene subrayar que, a pesar de sus diferencias evidentes en la práctica, ambos sistemas morales coinciden en su visión constructivista de la moral, porque presentan la norma moral como el *producto* final del proceso –trascendental o empírico– de la razón. Por esto último cabe también referirse a ellas como "éticas racionales", ya que se proponen fundamentar la norma moral, y así justificar la moralidad de las acciones única y exclusivamente a partir de la razón. Como se ha apuntado más arriba, esta insistencia en la razón, en perjuicio de la naturaleza y de los hábitos, es lo que se encuentra en la base de la transformación moderna de lo moral[40], y que lleva al aislamiento por Kant del momento

35. Cf. I. BERLIN, "John Stuart Mill y los fines de la vida", en *John Stuart Mill sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 14. Cf. J. S. MILL, , "Utilitarianism", en *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 206.

36. En un inicio, digo, porque como es conocido después de su etapa inicial con Bentham y Stuart Mill, el utilitarismo se ha alimentado de la ética intuicionista de Sidgwick y Moore. Cf. J. M. BERMÚDEZ, *Eficacia y Justicia*, p. 19.

37. Cf. F. INCIARTE, "Naturrecht oder Vernunftethik?", en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, ed. K. Engisch, H. L. A. Hart, H. Kelsen, U. Klug, K. Popper, vol. 18, p. 3, Duncker & Humblot, Berlin, 1987, pp. 291-300.

38. "Cuando expresamos con razón un valor, no basta nunca querer derivarlo de notas y propiedades que no pertenecen a la misma esfera de los fenómenos de valor, sino que el valor tiene que estar dado intuitivamente, o reducirse a tal modo de ser dado". M. SCHELER, *Ética. Nuevo Ensayo de Fundamentación de un personalismo ético.* Madrid, 1941, p. 42.

39. He desarrollado esta idea en A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y Dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.

40. Cf. Capítulo I, "El estatuto de lo moral".

normativo entrañado en la conducta: ese momento normativo que Aristóteles descubría en un contexto práctico más amplio.

En efecto, para Aristóteles, el momento normativo se apoyaba, en gran medida, en el *ethos* de la *polis*. La existencia de un entramado de tradiciones y costumbres que se iban demostrado más o menos consistentes con la realidad de la vida humana, constituía, por sí solo, una orientación básica para la conducta individual. La norma moral no era fácilmente discernible de ese entramado[41]. Naturalmente, así planteado, este punto de vista no está exento de problemas, y aunque no faltan lugares en la obra de Aristóteles que permiten refutarlo, o, cuando menos, matizarlo, en general parece cierto que una clara instancia crítica de la propia cultura se encuentra ausente de su planteamiento.

La preocupación crítica, por el contrario, se encuentra en la base de la moral ilustrada. En ella se trata de subrayar la autonomía del ser humano, su capacidad de enjuiciar los propios supuestos, entre los que cabe incluir, obviamente, a la naturaleza y a la cultura. En particular en el caso de Kant, la crítica comporta el situar el fundamento de la moral exclusivamente en la razón pura, en una razón autónoma que será ella misma, inmediatamente práctica[42]. Así, en su pensamiento, lo moral pasa a constituir sobre todo un hecho de conciencia: el "hecho del deber" (si bien, en su caso, no debe interpretarse en clave psicologista). Bajo la forma del imperativo categórico, aparece lo moral en estado puro[43], desvinculado de toda conexión intrínseca con la felicidad, con la praxis, con la historia[44].

Es aquí precisamente donde incidirá la obra de los autores pertenecientes a la generación de 1790, quienes compartían un mismo propósito: unir el ideal de la libertad autónoma, destacado por el pensamiento moder-

41. Ciertamente el panorama cambia con el advenimiento del Imperio, que por diversas razones –desde la modificación de la estructura política hasta la afluencia de gentes procedentes de otras tradiciones culturales y de otras religiones– trajo consigo una crisis de identidad. En un contexto como aquel, la *polis* ya no constituía un marco de referencia estable para el logro de la propia vida, y la ética toma otra dirección: con los estoicos se hace más universal, tomando como punto de referencia, no ya al griego, sino al hombre. Pero, en cualquier caso, el objetivo no se modifica: el logro de la vida. Se entenderá este logro en términos algo distintos, y se procurará con medios asimismo diferentes, pero básicamente el objetivo permanece idéntico.

42. Cf. Capítulo III, "El Faktum de la razón".

43. Cf. E. G. M. ANSCOMBE, "Modern Moral Philosophy", en *The Collected Philosophical Papers*, vol. III, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42.

44. Cf. O. HANSMANN, *Moralität und Sittlichkeit. Neuzeitliche Teleologie als Vermittlungsansatz und als Chance zur Selbstaufklärung aufgeklärter Pädagogik*, Deutscher Studien Verlag, Weinheim, 1992, p. 73.

no, con un concepto de hombre alejado del cientificismo ilustrado y más identificado con el ideal romántico de la plenitud expresiva[45]. Puesto que el ideal de la libertad autónoma había sido magistralmente defendido por Kant, en muchos casos el intento de síntesis tuvo a Kant por punto de referencia. Es el caso de Schleiermacher[46], y también el de Schelling[47], pero, sobre todo, es el caso de Hegel[48], pues, tal y como ha indicado Charles Taylor, lo que distinguía a Hegel de sus contemporáneos románticos no era tanto el deseo de una síntesis como su insistencia en que ésta debía alcanzarse a través de la razón.

Hablando en general, lo que Hegel reprochaba ante todo al planteamiento kantiano es que de manera inevitable abocaba al individuo a un enfrentamiento constante con la sociedad[49]. En contraste, Hegel reconoce en el planteamiento aristotélico de la ética un *plus* de racionalidad implícito en las formas de vida. En consecuencia, el propio Hegel –en sintonía con otros contemporáneos suyos– propone un cierto retorno a Aristóteles: introduciendo el concepto de "eticidad" (*Sittlichkeit)*, como distinto al de "moralidad" (*Moralität*), sugiere la subsunción de la moral individual en la sustancia ética del estado, bajo el supuesto de que sólo entonces la libertad adquiere realidad en sentido fuerte[50]. Con ello el estado totalitario adopta una de sus formas más acabadas, abriendo las puertas a una de las utopías políticas de mayor influencia en la historia contemporánea.

Reconociendo la aportación conceptual de Hegel, pero al mismo tiempo procurando evitar sus conclusiones totalitarias, la ética del discurso ha intentado en nuestro siglo una nueva mediación entre la moralidad kantiana y la eticidad hegeliana, por la vía de extender la deliberación de la razón monológica kantiana a un diálogo libre de dominio con los posibles afectados por las consecuencias de nuestros actos. De este modo, la

45. Cf. CH. TAYLOR, *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-14.

46. Cf. M. MOXTER, *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, Pharos, Kampen, 1992, p. 4.

47. Cf. N. RATH, *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Aesthetik um 1800*, Waxmann, Münster, New York, München, Berlin, 1996, p. 105.

48. Cf. J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 85.

49. Cf. F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, p. 327.

50. Cf. CH. TAYLOR, *Hegel and modern society,* p. 51.

ética dialógica de Apel y Habermas –y, de otro modo, la teoría política de John Rawls– ha querido facilitar un criterio práctico para determinar lo justo en situaciones complejas de conflicto de intereses, constituyéndose en una de las claves de la razón política contemporánea[51]. Volveré enseguida sobre esta propuesta, en la que detectamos ya un significativo intento de articular moralidad y eticidad.

Antes, sin embargo, todavía conviene recorrer, siquiera brevemente, la otra dirección fundamental seguida por las éticas ilustradas. Y es que, también en el siglo XIX, aunque siguiendo un itinerario diferente al del idealismo alemán, la ética anglosajona proponía otra utopía social, si bien de distinto signo, pues, al menos en principio, parecía más compatible con la autonomía del individuo. El utilitarismo de Stuart Mill, que había superado los inconvenientes más rudos del primitivo utilitarismo de Bentham[52], también consideraba la moralidad de la acción individual por referencia al bien de la sociedad[53]. Sin embargo, en lugar de proponer la identificación del individuo con la sustancia ética del estado, el utilitarismo va a buscar un criterio de moralidad accesible a las personas individuales mediante un razonamiento similar al propuesto por Kant, salvo en un punto fundamental: mientras que el imperativo categórico kantiano, invitaba a universalizar la máxima de la propia acción para comprobar *apriorísticamente* si podía ser elevada a ley universal, el criterio utilitarista exigía atender a las *consecuencias empíricas* de los actos. De acuerdo con tal criterio, debía llamarse "moral" la acción que promoviera la máxima felicidad para el mayor número de personas[54], lo cual requería hacer un balance previo de las consecuencias perjudiciales y beneficiosas derivadas de la acción[55].

51. Cf. P. DEWS, "Morality, Ethics and 'postmetaphysical thinking", en *The Limits of Dienchantment*, Verson, London, New York, 1995.

52. Cf. I. BERLIN, *o. c.*, pp. 9-49.

53. Tal bien, sin embargo, no lo encontraba representado directa y necesariamente en el estado, sino que debía ser promovido. Por tanto, la moralidad aparece aquí más bien como una tarea, definida en función de una concepción de la felicidad individual, supuestamente extraída con anterioridad de la experiencia.

54. J. S. MILL, "Utilitarianism", pp. 210, 211, 213.

55. "If the principle of utility is good for anything, it must be good for weighing these conflicting utilities against one another, and marking out the region within which one of the other preponderates". J. S. MILL, "Utilitarianism", p. 23.

Fijándose como criterio moral de la acción individual la promoción del bien universal[56], el utilitarismo pone expresamente el criterio de la buena acción fuera del agente, no en su propia felicidad, sino en la felicidad de otros[57]. Sin embargo, al dirigir el juicio moral con arreglo a un fin exterior, termina asimilando de manera programática el razonamiento moral y el razonamiento técnico. Este modelo de razonamiento se encuentra también germinalmente en las llamadas éticas teleológicas[58], de las que el utilitarismo es sólo una de sus formas más primitivas. Reciben este nombre las éticas que se sirven del recurso a los fines para determinar la moralidad de las acciones, bien entendido que fines, en este caso, se corresponde más bien con efectos, y no tanto con "intenciones".

Ya en la *Grundlegung*, Kant había criticado duramente este tipo de fundamentación moral. Stuart Mill, por su parte, critica la ética kantiana en su célebre ensayo *Utilitarianism*, indicando que la misma fórmula del imperativo categórico no excluye el recurso a las consecuencias[59]. No se trata del único punto de divergencia: el recurso utilitarista a la felicidad, frente a la apelación deontologista a la dignidad; la crítica utilitarista relativa a la falta de motivación subyacente a la ética kantiana frente a la crítica deontologista relativa a la disolución de los absolutos morales en el razonamiento moral utilitarista, son otros puntos fundamentales en la controversia entre éticas teleológicas y éticas deontológicas que ha ocupado a los especialistas de filosofía moral a lo largo de gran parte del siglo XX.

Precisamente esta controversia ha forzado, con el tiempo, un acercamiento recíproco de ambas posiciones en el llamado "utilitarismo de la norma"[60]. Según esta postura, es buena la acción que ocurre conforme a

56. Al menos en una ocasión, Stuart Mill se refiere a la promoción de la felicidad a toda la naturaleza "sentiente". "Utilitarianism", p. 214. Por aquí puede conectar con las preocupaciones de las éticas ecológicas contemporáneas, uno de los puntos más difíciles de argumentar desde el kantismo. Cf. S. KÖNIG, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes, Locke, Kant*, Alber, München, 1994.

57. "I must again repeat, what the assailants of utilitarianism seldom have the justice to acknowledge, that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator". J. S. MILL, "Utilitarianism", p. 218.

58. G. GUTIÉRREZ, "La *V. S.* y la Ética Consecuencialista Contemporánea", en *Comentarios a la Veritatis Splendor*, B.A.C., Madrid, 1994, pp. 233-255.

59. Cf. J. S. MILL, "Utilitarianism", p. 207.

60. Que se distingue del tradicional "utilitarismo de la acción". Cf. H. LENK & ROPOHL, pp. 10-11.

una norma moral; y una regla es moral cuando sirve a la felicidad del mayor número de afectados por la acción. Ciertamente, con esta solución de compromiso no se solventan todas las dificultades. En particular no se soluciona el problema señalado por Wittgenstein cuando afirmaba que la sujeción a una norma no viene, a su vez, regulada por otra norma. Se trata también de la objeción principal que la hermenéutica dirige en general contra las éticas normativas, a saber: una ética sólo de normas no resuelve el problema de *cuándo* se debe aplicar cada norma. El "saber usar una norma" es un conocimiento que excede cualquier positivización, y que señala sus límites. De ello se había dado cuenta Platón bastante pronto, cuando en el *Eutidemo* o en el *Político* se refería al arte regio[61]. El "arte regio", el arte de saber usar las normas, no sería para Aristóteles arte alguno, sino un saber práctico de distinta naturaleza: prudencia.

En la medida en que la aporía de las artes señalada por Platón guarda cierta analogía con el problema señalado por Wittgenstein, relativo a la correcta aplicación de una regla, parece razonable intentar una síntesis de ética moderna y ética antigua por este camino[62]. La necesidad de una síntesis semejante es patente, si tenemos en cuenta el itinerario de la ética en el siglo XX, en el que, de una manera un tanto inercial, los sistemas morales ilustrados han venido perdurando despojados, eso sí, de la radicalidad de sus posturas primitivas, que encontraban un reflejo aproximado en las ideologías del momento. Así, cuando en el seno de una sociedad cada vez más afectada por el liberalismo económico, llegó a advertirse el imperialismo de una racionalidad instrumental afín al utilitarismo, la réplica marxista consistió precisamente en cuestionar la eticidad de esa racionalidad instrumental[63]. Como decíamos antes, a esa crítica consagró su labor la primera y la segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

61. Cf. A. M. GONZÁLEZ, "*Depositum gladius non debet restitui furioso*: Precepts, synderesis and virtues in Saint Thomas Aquinas", *The Thomist*, April 1999, pp. 217-240.

62. Cf. H. KRÄMER, *Integrative Ethik,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

63. A esta crítica también hace referencia Charles Taylor, como una de las causas del malestar de la cultura. Cf. CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 40 y ss.

3. REFORMA Y DECONSTRUCCIÓN DE LOS SISTEMA MORALES MODERNOS

Si es cierto que la aportación de la Escuela de Frankfurt a la teoría sociológica y a la ética en este siglo ha sido decisiva, no es menos cierto que, en sí misma considerada, la ética del discurso elaborada por Apel y Habermas no está absolutamente exenta de problemas, al menos si, como a veces ocurre, se intenta presentar como la última palabra sobre la racionalidad práctica, sugiriendo –como hace Habermas– que el concepto de razón comunicativa hereda y sustituye al concepto de razón práctica[64]. Pues si con ello se quisiera decir, simplemente, que la razón política ha pasado a ser principalmente razón comunicativa, la afirmación referida podría acaso parecer exagerada, pero resultaría todavía comprensible. Ahora bien, si lo que se pretende afirmar es que la razón práctica ha cedido sus derechos absolutamente a la razón comunicativa en todos los ámbitos, entonces la afirmación resulta problemática, y no escapa fácilmente a la petición de principio. Con esta idea en mente, en efecto, la petición de principio surge espontáneamente al hilo de la lectura de un pasaje de *Facticidad y validez*, donde Habermas afirma que "las energías de vínculo que despliega el lenguaje sólo pueden movilizarse para la coordinación de los planes de acción si los participantes pueden suspender la actitud objetivante propia del espectador y del actor que se orienta directamente a su propio éxito, sustituyéndola por la actitud realizativa de un hablante que busca entenderse con una segunda persona sobre algo en el mundo"[65].

Ahora bien, ¿en virtud de qué pueden los participantes en un discurso suspender su actitud objetivante de espectadores? Sin duda, tal cosa no es posible merced al mismo discurso. Por el contrario, la posibilidad de suspender dicha actitud constituye un supuesto contrafáctico del discurso. Sin embargo, ¿de qué índole es dicho supuesto, si no es de índole moral? ¿qué es, si no, lo que me hace renunciar a la actitud objetivante cuando entro en diálogo? Seguramente puede decirse que la participación en el diálogo mismo lleva consigo esta renuncia. Pero eso es tanto como decir que el diálogo, y no sólo su resultado, transcurre en términos morales, o, lo que es lo mismo, que la posible universalidad derivada del diálogo presupone el interés por entrar en diálogo, en lo cual ya va implícito el reco-

64. Cf. J. HABERMAS, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 71.

65. Cf. J. HABERMAS, *Facticidad y Validez*, p. 80.

nocimiento y el interés por los demás. Si este reconocimiento y este interés no se dan, no se da tampoco el diálogo. En efecto: aunque desde un punto de vista práctico el reconocimiento y el interés por los demás se alimentan en el curso mismo del diálogo, desde un punto de vista metafísico las actitudes del reconocimiento y el interés no son consecuencia del diálogo sino supuestos suyos, de carácter estrictamente moral, que nos hablan de una dimensión de la razón práctica que ya no se identifica con la razón comunicativa.

Por lo demás, existe otra objeción importante, igualmente de carácter moral, que torna problemático el aceptar una simple sustitución de la razón práctica por la razón comunicativa. Se trata de que, en un planteamiento así, la conciencia individual fácilmente termina abdicando ante la conciencia colectiva. En efecto: si ha de considerarse normativo en el plano moral simple y llanamente lo que se sigue del discurso, y tenemos presente que los diálogos reales nunca están verdaderamente libres de dominio, podremos intuir que en esas circunstancias la individualidad de la conciencia lleva las de perder: cualquiera puede tener inconvenientes razonables para aceptar como normativo el resultado de un discurso no libre de dominio. Ahora bien: si, en esas circunstancias, no se considera razonable la posibilidad de apelar a otra instancia moral diversa del discurso, el sujeto –ahora convertido en disidente– se encuentra claramente en franca desventaja.

Tal vez por ello, en la misma obra Habermas se ha decidido a completar esta moral "postconvencional" con la apelación al derecho, lo cual, sin embargo plantea con nueva urgencia la cuestión de la legitimidad del derecho. La solución procedimentalista allí sugerida podría interpretarse como un cambio de signo en la denuncia que hiciera años atrás de la colonización del mundo de la vida por la razón instrumental[66]. De cualquier forma, lo que en el plano político se sigue del planteamiento de la ética del discurso es también una capitulación de los derechos frente a unos hechos que ya no se someten a más instancias normativas que las de la razón procedimental.

Ambos asuntos admiten discusión: no en vano se trata de las dos cuestiones más difíciles que tiene planteada la razón práctica contemporánea. Pero a la vista de estas dificultades, no puede resultarnos extraño que las mismas éticas dialógicas hayan sido objeto de crítica por parte de

66. Cf. P. DEWS, "Morality, Ethics and 'Postmetaphysical Thinking'", pp. 203-204.

los kantianos más "ortodoxos"[67], defensores, digámoslo así, de un "deontologismo tradicional". Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el planteamiento habermasiano –que hoy por hoy se presenta como la ética de la sociedad democrática–, o con las morales teleológicas –que se presentan como la moral de la sociedad tecnológica– las oportunidades que un "deontologismo tradicional" tiene de abrirse paso en sociedad tecnológica son bastante reducidas.

El que la ética del discurso se presente a sí misma como la ética de la sociedad democrática se entiende bien si comprendemos que en la raíz del debate político contemporáneo se encuentra la cuestión del pluralismo y, por tanto, la idea de una pluralidad de formas de vida, que en principio podrían remitir a distintos *ethos* comunitarios, es decir, a distintas "éticas" –entendidas como distintas "concepciones de la vida buena"–. Ahora bien, es precisamente la emergencia de ese espacio de eticidad lo que no se garantizaba tan bien en el planteamiento kantiano, y lo que, por el contrario, parece salvarse mejor en el planteamiento de Habermas, sin renunciar por ello a la universalidad –por mínima que ésta sea– característica de lo moral.

Por otra parte, el que las éticas teleológicas se presenten a sí mismas como las éticas de la sociedad tecnológica resulta asimismo comprensible, porque es precisamente en esta sociedad donde el razonamiento técnico, que guarda cierta analogía con el razonamiento propio de las éticas teleológicas, ha llegado a convertirse en el modelo de razonamiento "práctico" más familiar. Esto es lo que explica también el que no resulte nada fácil argumentar la existencia de una racionalidad práctica no puramente medial, es decir, la existencia de imperativos morales absolutos tal y como hace el deontologismo.

En última instancia, las dificultades del deontologismo para hacerse un hueco en esta sociedad ya quedaron señaladas por Max Weber en su célebre contraposición entre la ética del santo y la ética del político (o del tecnócrata): mientras que el santo atiende a los imperativos absolutos de su conciencia, el político y el tecnócrata se ven obligados a atender, prioritariamente, a las consecuencias de sus decisiones. Uno se sale del mundo, sacrificando la racionalidad a una ética cuasi-mística; el otro

67. Cf. H. EBELING, *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral*, Europäische Verlangsanstalt, Hamburg, 1994. G. PRAUSS, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

permanece en el mundo asimilando el razonamiento práctico a un razonamiento pragmático más propio de la política y la técnica.

En este sentido, también cabría decir que en la actualidad nos hallamos todavía inmersos en la alternativa representada paradigmáticamente por Wittgenstein en sus dos etapas. De acuerdo con la filosofía del *Tractatus*, en efecto, la ética se ocuparía de algo que trasciende lo empírico, lo fáctico[68]. En esa medida, su lugar propio es el silencio, pues según la teoría especular del lenguaje ahí presupuesta, el lenguaje sólo pinta el mundo de los hechos. Ahora bien, si la razón se limita a ser razón lingüística, y el lenguaje se limita a ser espejo del mundo de los hechos, no puede decirse ya que la ética sea racional: en todo caso es mística[69].

Cuando en su segunda etapa desarrolle Wittgenstein una teoría pragmática del lenguaje, según la cual la ética viene a ser un juego lingüístico entre otros, perderá de vista lo místico, y abrirá las puertas al relativismo pragmatista que hoy encuentra su expresión más acabada en el pensamiento de Rorty[70]. En efecto: cuando reconocemos las condiciones de posibilidad del lenguaje en las prácticas y estilos de vida imperantes en una determinada sociedad, y nada hay, fuera de estas prácticas, que esté en la base de la racionalidad de nuestro discurso, privamos al deber moral del último asiento racional que le quedaba después de que Kant lo hubiera situado en el terreno de la razón pura. Con el segundo Wittgenstein no se trata ya de reiterar la distancia entre los hechos y los deberes o valores, sino de diluir la diferencia existente entre el mundo de los deberes y el de los hechos. Manteniendo que el discurso ético es un juego lingüístico entre otros, se pierde de vista el referente absoluto implícito en la primera etapa.

Mística o pragmática. Una disyuntiva radical a la que, sin embargo, subyace algo en común: la previa anulación de la ética como saber razonable y comunicable[71]. De este modo, la modernidad se cerraría con la disolución de la ética: en metaética, en pragmática, en mística, en estética.

68. Cf. L. WITTGENSTEIN, "Vortrag über Ethik". Hrsg. J. Schulte, Surhkamp, Frankfurt am Main, 1989.

69. Cf. R. SPAEMANN, "Mística e Ilustración", en *Concilium*, 85 (1973), pp. 252-266.

70. Así concluye Rorty: "Si las exigencias de una moralidad son las exigencias de un lenguaje, y si los lenguajes son contingencias históricas, y no intentos de captar la verdadera configuración del mundo o del yo, entonces, el 'defender resueltamente las convicciones morales propias' es cosa de identificarse con una contingencia así". R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 79.

71. Cf. L. WITTGENSTEIN, *o. c.*, pp. 13 y 19.

La alternativa representada por la ética del discurso no deja de ser una alternativa pobre, de la que se han señalado ya algunos inconvenientes.

En todo caso, lo que Wittgenstein representa con su obra –a saber: la desaparición de la racionalidad práctica– es algo de lo que hemos sido colectivamente conscientes a partir de la publicación en 1970 por Manfred Riedel de dos volúmenes de artículos bajo el título *La rehabilitación de la filosofía práctica*[72]. En aquella obra se reunían las colaboraciones de autores procedentes de diversas tradiciones. La preocupación compartida por todos estos autores resultaba de comprobar –tal vez con cierto retraso– los callejones sin salida a los que, en el plano práctico, nos había conducido el giro lingüístico. Entre tanto, la academia había comenzado también a hacerse cargo de la magnitud de la crítica de Nietzsche a la moral ilustrada, a la que ha seguido tiempo después la deconstrucción de la moral, su evaporación en otros ámbitos de la vida: en particular, su disolución en estética[73].

Efectivamente, la crítica de Nietzsche a la moral ilustrada, que es, en lo esencial, una crítica moral, ha puesto de relieve la fragilidad de los fundamentos ilustrados, sin los cuales –dicho sea de paso–, tampoco habría sido posible la "inversión de valores" operada por el mismo Nietzsche. Ya anteriormente, Schopenhauer había criticado a Kant porque, tras haber renunciado a la felicidad en un intento de consagrar la ética del desinterés, no pudo menos que volver a ella al final[74]. A este primer embate contra la ética ilustrada, hay que añadir ahora la lúcida rebeldía de Nietzsche ante la falta de vitalidad de una ética que tiene, por todo horizonte, los límites que se auto-impone el mismo agente moral[75]: una ética que no pasa de moralina, porque cercena la vitalidad natural del hombre[76]. De este modo, fue Nietzsche uno de los primeros en advertir, el enfrentamiento entre moral y

72. Cf. M. RIEDEL (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, 1974.

73. "Tan pronto como negamos la verdad absoluta, tenemos que rechazar todo imperativo absoluto y referirnos a los juicios estéticos". F. NIETZSCHE, *Tratados Filosóficos*, Ovejero y Maury, XII, 126, Buenos Aires, Aguilar, 1957. Agradezco la referencia a la Dra. Mónica González Sáez.

74. Cf. A. SCHOPENHAUER, "Sobre el fundamento de la moral", en *Los dos problemas fundamentales de la moral*, pp. 123-124. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1993, pp. 151-2.

75. "El sometimiento a las leyes de la moral puede deberse al instinto de esclavitud, a la vanidad, al egoísmo, a la resignación, al fanatismo o a la irreflexión. Puede tratarse de un acto de desesperación o de un sometimiento a la autoridad de un soberano. En sí, no tiene nada de moral". F. NIETZSCHE, *Morgenrothe*, en la *Kritische Gesamtausgabe*, V/1, § 97, p. 87.

76. Cf. L. POLO, *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1996.

vida, consecuencia del previo aislamiento de "lo moral", tal y como se presentaba, paradigmáticamente, en la filosofía moral kantiana. De ella deploraba, además, su afán de universalidad, que veía en contradicción con la creatividad vital del individuo[77]. Se trata de una crítica a la moral ilustrada que, hasta cierto punto, podemos encontrar también en el pensamiento de Kierkegaard, cuya obra se encuentra asimismo en la base de la contemporánea ética de situación[78]: mientras que la moral ilustrada se nos presenta en una clave universal, comprobamos que la existencia, la vida humana es siempre particular, individual, irrepetible.

Sin embargo, mientras que Kierkegaard intentó solucionar el conflicto proponiendo el salto del estadio ético al religioso, y en todo caso dejando atrás el estadio estético, con su réplica Nietzsche quiso desarrollar otro programa que tenía por lema la reducción de la moral a estética. Y, en todo caso, su respuesta no fue en la línea de encontrar lo universal en lo particular, y devolver la moral a la vida, sino en la línea de exasperar el enfrentamiento entre ambas dimensiones –vida y moral–, y apostar finalmente por una vida comprendida en términos extramorales. De esta forma, Nietzsche sigue interpretando la vida en términos puramente fácticos, y sigue situando la moral, a su vez, en el plano de la conciencia[79]. Esto se refleja en lo que él llamó en alguna ocasión su principio capital: "no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos"[80].

Si la influencia de Nietzsche en la filosofía contemporánea no ofrece lugar a dudas, es cierto también que su pensamiento no encontró eco inmediatamente. Desde luego no lo encontró en los sistemas morales de la

77. "¿De modo que admiras el imperativo categórico que hay dentro de ti, la 'solidez' de ese juicio tuyo que llamas moral, ese convencimiento 'absoluto' de que en esa cuestión todos deben juzgar lo mismo que tú? ¡Admira más bien aquí tu egoísmo, el carácter ciego, mezquino y nada exigente de tu egoísmo! Ya que considerar que el juicio propio es una ley universal constituye una forma de egoísmo: un egoísmo ciego, mezquino y nada exigente, pues revela que aún no te has descubierto a tí mismo, que todavía no te has creado un ideal propio: que no podría ser nunca el ideal de otro, ¡y no digamos ya el ideal de todos los demás!". F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, en la *KGW*, V/2, § 335, p. 242.

78. Cf. J. FLETCHER, *Etica de situación. La nueva moral*, Barcelona, Ariel, 1970.

79. "Cuando el hombre ya no se considere malo, dejará de serlo". F. NIETZSCHE, *Morgenrothe*, *KGW*, V/1, § 148, p. 138.

80. Cf. F. NIETZSCHE, *Jenseits vom Gut und Böse*, KGW, VI/2, § 108, p. 92. "Como es sabido, exijo al filósofo que se sitúe más allá del bien y del mal, que ponga por debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esa exigencia deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: la de que no hay hechos morales". *Götzendämmerung*, *KGW*, VI/3, § I, 92; KSA, 6, § I, p. 98.

época. La ética de Max Scheler, que trabajaba sobre los mismos supuestos filosóficos –básicamente la abstracción de la realidad en hechos y valores–, pasó por alto la potencia subversiva de la crítica nietzscheana, para conectar directamente con la ética kantiana, proponiendo una variante material de la ética *a priori*[81], que, a pesar de su popularidad, presenta muchos puntos débiles en el plano de la fundamentación. Por ello puede decirse que, durante largo tiempo, la única respuesta significativa a la protesta de Nietzsche ha sido el silencio de Heidegger sobre la ética.

En efecto: sin decir una palabra expresamente sobre estos temas, no deja de haber en el pensamiento de Heidegger intuiciones valiosas que han inspirado desarrollos posteriores de la ética filosófica. Por de pronto, la misma idea de la temporalidad, como la esencia misma del ser humano; de otra parte, la idea del "dejar ser" y su teoría del cuidado[82]. Se trata de dos intuiciones a las que Heidegger dio una elaboración metafísica y que, sin embargo tienen fundamentalmente una importancia práctica. Lo primero porque la ética es un saber para la vida y la vida humana transcurre en el tiempo; la segunda porque descubre una dimensión de la vida que la razón moderna, sobre todo una razón dominadora, había oscurecido: el dejar ser a la realidad[83]. Con ello nos pone en condiciones de redescubrir el genuino sentido de la praxis no ya como producción –lo cual sería más bien técnica– sino como *trato*.

El "dejar ser al ser" que nos descubre las dimensiones de un trato cuidadoso con la realidad, puede verse como la clave de las éticas ecológicas contemporáneas. Pero sobre todo ha de verse como la condición práctica que nos pone en condiciones de descubrir, al mismo tiempo, la presencia de lo absoluto. Y de hecho esta es la conclusión que, partiendo de Heidegger, extraerá un pensador ético como Lèvinas.

Si hubiera que caracterizar el pensamiento ético de Lèvinas, probablemente tendríamos que situarlo entre los autores que antes he calificado de "místicos". Deudor de Heidegger y de la fenomenología, Lèvinas ensaya caminos nuevos para devolver la percepción ética a un mundo colonizado por la racionalidad instrumental. Una percepción ética a la que él concede el papel de primer principio. Sin embargo, en términos de racio-

81. Cf. M. SANTOS, "Éticas formales y éticas materiales", en *En defensa de la razón. Estudios de ética,* Eunsa, Pamplona, 1999.

82. Cf. G. PRAUSS, *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1977.

83. Cf. CH. TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 167, nota.

nalidad su propuesta resulta insuficiente. Es significativo, en este sentido, que él reconozca en la guerra –y con ella la política–, no sólo la más grande de las pruebas que ha de soportar la moral[84] sino también la versión más depurada de la racionalidad, a la que la moral se opone únicamente remitiéndose a la escatología[85].

En el otro extremo del espectro ético contemporáneo, deudor también de Heidegger, pero más próximo a la tradición analítica, se encuentra Richard Rorty, al que ya me he referido más arriba, como exponente del relativismo pragmatista contemporáneo: en el fondo, una forma de nihilismo que, para diferenciarlo del "nihilismo heroico" de Nietzsche, bien puede describirse, siguiendo a Spaemann, como "nihilismo banal"[86], precisamente porque es un nihilismo instalado en el término medio, un nihilismo que vive a costa de no proponerse nada en exceso, un nihilismo que se alimenta de la contingencia. Las claves de este nihilismo son expuestas con toda claridad por el mismo Rorty en el título de su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* –su libro más "ético", si podemos llamarlo así[87]. En esa obra, Rorty propone una síntesis entre los autores que él califica de "ironistas" –básicamente aquellos que han propuesto alguna forma de vida alternativa a la vigente en su entorno, haciendo gala así de autonomía–, y los autores "solidarios", preocupados más bien por la cohesión y el bien social[88]. La clave expresa de la síntesis sería, precisamente, la contingen-

84. "La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política– se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad". E. LÈVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 47.

85. *Ibidem*.

86. La expresión es de Spaemann. Pero la idea se encuentra expresada muy bien en las siguientes palabras de Taylor: "La gente ya no tiene la sensación de contar con un fin más elevado, con algo por lo que vale la pena morir. Alexis de Tocqueville hablaba a veces de este modo en el pasado siglo, refiriéndose a los 'petits et vulgaires plaisirs' que la gente tiende a buscar en épocas democráticas. Dicho de otro modo, sufrimos de falta de pasión. Kierkegaard vio la 'época presente' en esos términos. Y los 'últimos hombres' de Nietzsche son el nadir final de este declive, no les quedan más aspiraciones en la vida que las de un 'lastimoso bienestar'". CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, p. 39. Cf. también A. M. GONZÁLEZ, "Expertos en sobrevivir. Binx, Bascombe y otros", en *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-polìticos*, Eunsa, Pamplona, 1999.

87. Cf. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

88. Desde un punto de vista práctico, Rorty propone una utopía, cuyo ciudadano ideal sería el ironista-liberal (cf. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991). Llama "liberales", con Judith Shklar, a aquellas personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer (17). Por su parte, la actitud irónica es una actitud intelectual, diversa enteramente del sentido común y de la metafísica. Los que la cultivan, los irónicos, son personas

cia, si bien su propuesta se apoya sobre un dogma irónicamente asumido: la tajante separación de lo privado y lo público, tal y como se da en las sociedades occidentales modernas. De este modo, Rorty prescinde del absoluto metafísico de Lèvinas, al precio de otorgar carácter absoluto a una contingencia histórica. Lo hace conscientemente. Y por eso su pensamiento es radicalmente irónico: lo que le importa es salvaguardar un cierto tipo de autonomía.

Rorty o Lèvinas. La alternativa, sin embargo, se deja algo en el tintero, pues no permite advertir la raíz filosófica común a ambos pensadores: el olvido de la racionalidad práctica. En este sentido tal vez podría ofrecer más esperanzas una tercera vía que, a través de la corriente hermenéutica, conecta igualmente con Heidegger y, más allá, con Aristóteles.

4. La rehabilitación de la ética de la virtud

Probablemente cuando en los años ochenta lanzaba al ruedo la pregunta "¿Nietzsche o Aristóteles?"[89]. MacIntyre no esperaba la reacción que luego hemos presenciado. Aunque indudablemente el terreno ya había

que reúnen tres condiciones: "1. tiene dudes radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2. advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3. en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo" (92). El empeño de Rorty, a lo largo de estas páginas es mostrar que la ironía –como forma de autorrealización individual– no es incompatible con el liberalismo como forma de convivencia. Admite que en el plano teórico ambas pretensiones son inconmensurables. Sin embargo, él no juzga necesario apelar a ninguna filosofía abarcante empeñada en justificar en el orden teórico la identidad entre ser justo y autorrealizarse. Teorías como esa –Rorty lo reconoce– presuponen la apelación a algo así como una naturaleza común. Y, según dice, tenemos razones culturales para oponernos a eso, para esquivar toda cuestión planteada en términos de "la naturaleza del hombre" y, en cambio, limitarnos a preguntas del tipo: qué significa vivir en una sociedad rica y democrática de finales del siglo XX (15). Lo que a su juicio importa no es la verdad, sino la libertad.

89. Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 1987.

sido en parte preparado desde algunos años antes por otros autores[90], la avalancha de estudios sobre la virtud se ha multiplicado llamativamente en los últimos años a raíz, precisamente, de la publicación de *After Virtue* por MacIntyre. De todos modos, más allá de impulsar ese renacimiento de la virtud en un panorama ético hasta el momento dominado por la controversia deontologismo-utilitarismo, al plantear de ese modo la cuestión, MacIntyre estaba tomando en serio la crítica de Nietzsche a la Ilustración, y dando implícitamente por agotada la etapa de las éticas ilustradas. Posteriormente, MacIntyre ha procurado hacer más explícita su crítica a la "Enciclopedia", planteando no ya la alternativa entre Nietzsche y Aristóteles sino la alternativa entre Nietzsche y la tradición que arranca de Tomás de Aquino[91].

De este modo, MacIntyre se suma parcialmente a la deconstrucción de las éticas ilustradas. Con todo, la suya no es una postura simplemente deconstruccionista, pues en lugar de proponer la disolución de la moral en estética o pragmatismo, opta por sumarse a la tradición y recuperar conceptos morales premodernos que habían caído en el olvido en el curso de la modernidad. En buena parte por su causa, conceptos tales como "tradición", "comunidad", y el mismo concepto de "virtud", han irrumpido con fuerza en el discurso ético contemporáneo, contribuyendo poderosamente a plantear la ética en los términos característicos del pensamiento clásico, es decir, como una doctrina de la vida buena y no, simplemente, como una teoría de la justicia. De este modo, MacIntyre se ha convertido en uno de los protagonistas del debate que enfrenta a liberales y comunitaristas.

Naturalmente, la propuesta de MacIntyre, centrada en la revitalización de las tradiciones y de las comunidades básicas, se enfrenta a varias objeciones. La primera y más obvia se refiere a su realismo: ¿podemos pensar realmente en una revitalización semejante? Lo cierto es que el propio MacIntyre no manifiesta mucho interés sobre este punto, amparándose en que toda filosofía práctica tiene algo de utopía. De todas formas, si asumimos que la filosofía práctica debe hacerse cargo mínimamente de las condiciones reales en las que se desarrolla la vida, la objeción queda

90. Cf. M. MAURI, *Les virtuts en el pensament contemporari*, Ed. del Drac, Barcelona, 1992. En el capítulo 1 examina el concepto de virtud, entre otros, de los siguientes autores Von Wright (1963), Ph. Foot (1978), J. D. Wallace (1978): todos ellos venían hablando de la virtud antes de la publicación por MacIntyre de *After Virtue*.

91. Cf. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid, 1992.

abierta, a menos que entremos en una discusión de carácter epistemológico acerca del alcance y las aspiraciones de la filosofía práctica. En caso contrario, es pertinente la crítica de Habermas a MacIntyre, una crítica que en este punto guarda analogías con la que el mismo Habermas dirige a Rawls: en los dos casos nos hallamos ante planteamientos que naufragan a la hora de su puesta en práctica. Sin embargo, en el caso concreto de MacIntyre –siempre según Habermas– esta dificultad se ve agravada por el hecho de que la puesta en práctica de un comunitarismo de corte aristotélico supondría una renuncia al concepto kantiano de moralidad, renuncia que iría acompañada de cierto retroceso en logros políticos[92].

Precisamente en esta última objeción se demuestra que lo que está en juego una vez más es la misma distinción entre eticidad y moralidad, o, si se quiere, entre ética y moral. Pues mientras que la ética procura responder a las cuestiones relativas a la vida buena, que siempre se refieren a contextos y tradiciones particulares, la moral procura responder a la cuestión "¿qué debo hacer?" en términos universales, válidos para todo hombre con independencia de su comunidad de origen. Si no interpreto mal a Habermas, a las preguntas morales deberíamos en gran medida los progresos políticos y jurídicos de la modernidad, entre los que se cuentan por ejemplo, las mismas declaraciones de derechos humanos. Pues bien: es precisamente este tipo de progresos los que no encuentran aval suficiente en un planteamiento particularista como el que, al menos en principio, parece defender el comunitarismo, con su apelación a las tradiciones autóctonas, a las comunidades pequeñas, etc.

Otro punto en el que suelen concentrarse las críticas a la ética de la virtud acentúa la circunstancia de que dicha ética no está en condiciones de responder a las exigencias normativas de las sociedades complejas[93]. No falta parte de verdad en esta observación. Pero también en este caso conviene recordar que, después de Nietzsche, y por otros motivos ya apuntados, tampoco es sin más plausible una ética sólo de normas. Las normas requieren un saber usarlas que sólo proporciona la prudencia, y la

92. "El permanente mérito de Hegel consiste en haber hecho valer contra Kant esta visión realista de las cosas. Pero por oposición al neoaristotelismo de nuestros días, Hegel presupone en esa crítica a Kant que la comprensión moderna del mundo ya no puede caer por detrás de un concepto kantiano de moralidad, cualquiera que sea la formulación que se dé a éste, a no ser a costa de regresiones políticas". J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad,* p. 85.

93. Cf. H. LENK & G. ROPOHL, p. 13. Cf. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, Berlin, Akademie Verlag, 1994.

prudencia no existe sin virtud moral. Desde este punto de vista, me parece, la principal virtualidad encerrada en la actual rehabilitación de la ética de la virtud reside, más bien, en la posibilidad de enriquecer nuestra idea de la racionalidad práctica, para así estar en mejores condiciones de afrontar los retos específicos de la ética contemporánea[94].

Así las cosas, el panorama ético de nuestro tiempo sigue testimoniando la escisión referida entre ética y moral que, en los últimos años, se concreta especialmente en estas dos cuestiones: la dialéctica particularismo-universalismo, representada en el debate que enfrenta a comunitaristas y liberales, y la dialéctica virtudes-normas, que constituye a su vez un elemento central en el debate anterior, por cuanto la virtud aparece ligada la mayor parte de las veces a contextos históricos concretos, mientras que las normas se presentan con pretensión de validez universal.

En cualquier caso, sobre la base de esta escisión, dos géneros de cuestiones distintas reclaman nuestro interés: por una parte las cuestiones relativas a la vida buena, normalmente prioritarias en el discurso comunitarista, y, por otra, las cuestiones relativas a la justicia política, que constituyen el centro de atención del discurso liberal. Mientras que las primeras suelen abordarse desde una razón sustantiva, que en ocasiones se debe demasiado a la realidad histórica concreta, las segundas suelen abordarse actualmente desde una razón formal de tipo procedimental, que, como hemos apuntado, se presenta a sí misma como sustituta de la razón práctica.

En estas condiciones se comprende la dificultad de abordar la cuestión académica de la definición del objeto de la filosofía moral. Hubo un tiempo en que la contemporánea distinción entre moralidad y eticidad no desempeñaba un papel relevante en la filosofía moral. Pero después de Kant la situación es algo distinta. Lo moral se emancipa de la ética, la norma de su contexto, y surgen los sistemas morales modernos, que son sistemas racionales de normas, que obtienen su universalidad de la pura formalidad de la razón. Pero precisamente porque la vida no se reduce a la formalidad de la razón, tales sistemas tienden a generar una reacción dialéctica más centrada en las condiciones concretas de la *praxis* humana. Podríamos abundar más en esta dialéctica, por sí sola significativa de que

94. Algunos autores han querido señalar que la ética de la virtud resulta popular entre los filósofos no sólo porque proporcione un modo natural de entender la vida moral, sino también porque conecta de un modo interesante, con ideas feministas. Cf. J. RACHELS, *Ethical Theory*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1998, pp. 31-32.

en el fondo no hemos trascendido todavía la dialéctica razón-historia, o también la dialéctica individuo-comunidad.

Intentar trascender esa dialéctica, en unos términos diversos a los de Hegel, más respetuosos con la contingencia de la vida, es el reto al que se enfrenta la ética contemporánea. Para ello puede ser interesante recordar por qué caminos se introdujo en nuestra reflexión ética aquella diferencia de la que venimos hablando: la diferencia entre ética y moral. No para volver al pasado, sino para recuperar perspectivas y examinar críticamente su vigencia en nuestro contexto.

CAPÍTULO V
ÉTICAS SIN MORAL

En el debate ético contemporáneo coexisten los planteamientos morales derivados de la filosofía moral moderna, con otro tipo de enfoques que, de diversas maneras, cuestionan sus ambiciones normativas: bien sea porque la consideran excesivamente teórica y racional, bien sea porque la consideran escasamente autocrítica.

Estos enfoques, entre los que suelen citarse las éticas ecologistas, las éticas feministas y las éticas de la virtud, se han descrito como "éticas sin moral"[1], en la medida en que el término "moral" representa bastante bien un aspecto nuclear del pensamiento ético moderno, a saber, el deseo de identificar las *normas universales objetivas* que deben guiar el comportamiento de todo ser humano. Por el contrario, en los enfoques citados se pone el acento en otras dimensiones valorativas no necesariamente codificables mediante normas con pretensiones de universalidad.

Se ha de notar, en efecto, que si bien atendiendo a la etimología griega y latina de "ética" y "moral", podríamos razonablemente sostener que ambos términos apuntan a la misma materia –el carácter, las costumbres y, en última instancia al obrar humano–, en especial a partir de la época moderna, se han ido diferenciando los significados de las dos palabras, de tal manera que "moral" ha pasado a significar, preferentemente, las normas

1. Cf. S. DARWALL, *Philosophical Ethics*, Westview Press, Boulder, 1998.

universales y objetivas que se imponen a la conciencia, mientras que el término "ética" ha retenido, por lo general, un significado más cercano al original griego, con el que se hacía referencia, sobre todo, al modo recto de vivir, bien entendido que el significado de "lo recto", o "recta razón", no quedaba en modo alguno circunscrito a lo expresado en un código de normas. Expresiva de la distinción entre ética y moral es la diferenciación hegeliana entre *Moralität* y *Sittlichkeit*.

En este ensayo quiero hacer un breve repaso de las contemporáneas "éticas sin moral", para, a continuación, examinar en qué medida es posible defender la normatividad de la razón sustrayéndose a las críticas esgrimidas por el ecologismo y el feminismo radicales, posturas para las cuales la apelación a la razón, esconde una ingenua aceptación de valores antropocéntricos y masculinos respectivamente, ingenuidad que nos cegaría para reconocer otras demandas éticas. El propio Habermas reconoce la fuerza de estas críticas cuando denuncia las consecuencias de una "noción estrecha de la moral para las cuestiones relativas a la ética ecológica":

"Su carácter antropocéntrico –dice Habermas– parece cegar a las teorías de tipo kantiano, ya en sus mismos planteamientos, para las cuestiones derivadas de la responsabilidad moral del hombre por su entorno no humano. No en vano esas teorías parten de que los problemas moralmente se plantean en el ámbito de los sujetos capaces de hablar y de actuar, debido a que nosotros, como observa Günther Patzig, 'en tanto que miembros de una comunidad de personas estamos referidos, y obligados a recurrir, a la colaboración y al consenso con otros'. Ahora bien, nuestros sentimientos, juicios y acciones morales se dirigen no sólo a sujetos capaces de hablar y de actuar, sino también a animales… ¿Existe responsabilidad frente a la naturaleza que sea independiente de la responsabilidad por la humanidad y futura? ¿De qué tipo es especialmente nuestra obligación de proteger a los animales?"[2].

A propósito de estas cuestiones Habermas señala que no hay propiamente una fundamentación *moral* –en el sentido moderno de moral, sino sólo *razones* de tipo *ético*, "razones… que se nos vienen a la cabeza cuando nos preguntamos seriamente cómo vivimos en este planeta en tanto que pertenecientes a una sociedad mundial civilizada y qué trato queremos dar a otras especies en tanto que somos miembros de la nuestra propia. En algunos aspectos, las razones estéticas son incluso de más peso que las éti-

2. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso,* Trotta, Madrid, 2000, p. 225.

cas. Pues en la experiencia estética de la naturaleza las cosas se retiran por así decir a una inaccesible autonomía e intangibilidad, y sacan entonces a la luz su vulnerable integridad con tanta claridad que nos parecen inviolables por sí mismas, y no meramente como partes deseadas de una forma de vida preferida”[3].

Una crítica análoga a la razón moral moderna es la que procede del llamado “feminismo de la diferencia”, inspirado en el conocido libro de Carol Gilligan, *In a different voice*, en el que esta autora denunciaba la moral de inspiración kantiana implícita en la psicología de Kohlberg y Piaget, por su implícita identificación de criterios de madurez moral con pautas de comportamientos específicamente masculinos –concretamente la identificación de lo moral con la sujeción a normas, frente a la tendencia, según ella más característicamente femenina, de conceder mayor importancia ética a las dimensiones relacionales de la vida.

En lo que sigue quisiera argumentar que, si bien una visión unilateral de la razón como razón científico-técnica ha sido y es parte de los problemas que, de diversos modos, ecologistas y feministas han sabido detectar, la razón como tal (que no puede reducirse a su uso científico-técnico), es *también* la única solución, pues de la razón –esto es, de su intrínseca apertura a la totalidad de lo real, así como de su capacidad de hacerse cargo de “lo otro” en cuanto otro en circunstancias variables, extraemos en último término las exigencias éticas. En efecto, que estas prestaciones de la razón no estén al alcance de la racionalidad científico-técnica no significa que estén fuera del alcance de la razón sin más.

1. Las críticas a la moral moderna

La ética de la compasión de Schopenhauer y la ética de la distinción de Nietzsche[4] constituyeron ya en su día sendos ataques a puntos nucleares de la moral moderna, de la cual son exponentes paradigmáticos el deontologismo kantiano y el utilitarismo. Las críticas contemporáneas a la

3. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso,* p. 231.

4. Cf. G. SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche. Un ciclo de conferencias,* Sevilla, Espuela de Plata, 2004.

moral moderna –representadas principalmente en las llamadas "éticas de la virtud", pero también en las éticas ecológicas y feministas– se presentan en un primer momento con menos pretensiones metafísicas que las éticas de Schopenhauer y Nietzsche, aunque, en contrapartida, tal vez hayan ganado en contextualización práctica y eficacia política; (al menos esto último es patente en el caso de las éticas ecológicas y feministas, que, a fuer de radicales, han logrado introducir en el debate político cuestiones que de otro modo posiblemente habrían pasado inadvertidas).

1.1. *Compromisos metafísicos de las éticas contemporáneas*

Ciertamente, el hecho de que las pretensiones metafísicas de estas éticas contemporáneas sean, en apariencia, menores que la de sus precedentes decimonónicos, no debe llamarnos a engaño. Pues, no obstante su orientación prioritariamente práctica, tanto los esfuerzos contemporáneos por rehabilitar la virtud, como las versiones más radicales de las éticas ecológicas y feministas, son deudoras de tesis metafísicas.

Como es sabido, en el libro que ha servido de detonante para la rehabilitación contemporánea de la virtud, *After Virtue*, Alasdair MacIntyre incluía un capítulo titulado "¿Nietzsche o Aristóteles?", en el que se apuntaba a estos dos filósofos como alternativas posibles frente a lo que consideraba el colapso de la filosofía moral moderna. Aunque el propio MacIntyre excluía en esa ocasión una lectura metafísica de Aristóteles –concretamente de lo que entonces llamaba la "biología metafísica" de Aristóteles–, la contraposición de ambos autores significaba de hecho la contraposición de dos metafísicas: una metafísica que cabe llamar teleológica, que apuntaba a la prioridad de la forma sobre la materia, y otra de corte naturalista, que en último análisis significaba exactamente lo contrario.

En unos términos tal vez incluso más radicales, la necesidad de ir más allá de la moral moderna, ya había sido ya planteada por Elizabeth Anscombe en su artículo "Modern Moral Philosophy" de 1958. En esa ocasión, en efecto, Anscombe apuntaba también a la ética de la virtud como alternativa al normativismo de la moral moderna, pero su argumento descansaba más bien en hacer notar que las apelaciones modernas a la ley estaban llamadas a quedar sin efecto una vez que la misma filosofía moral

moderna había excluido la referencia metafísico-teológica a la ley eterna como último fundamento de la misma ley moral. Desaparecida del horizonte la referencia teológica –observaba Anscombe– la pretensión moderna de una ley moral autónoma está destinada a vaciarse progresivamente de significado[5]. En estas condiciones –es decir: en las condiciones de una modernidad secularizada y secularizadora– el único modo de preservar la índole racional de la ética pasaba por recuperar una ética de la virtud como la de Aristóteles[6].

Desde entonces, si bien se han sucedido diversos intentos de recuperar la ética de la virtud de la mano de autores como Aristóteles o de su más celebrado comentador medieval, Tomás de Aquino[7], no es menos cierto que ha habido también intentos de rescatar la idea pagana de virtud –ya de la mano de Platón[8], o de un Aristóteles no contaminado por su comentador cristiano–[9], o también la idea de virtud de autores modernos, como Hume o Kant, continuando en esa medida dentro de la órbita ilustrada[10].

5. A. MASON, "MacIntyre on modernity and how it has marginalized the Virtues", en R. CRISP (ed.), *How should one live?. Essays on the virtues*, Oxford University Press, 1998, pp.191-209. Para entender la relativa incompatibilidad que MacIntyre advierte entre conciencia liberal moderna y virtud habría que atender a la estrecha conexión que establece entre virtudes y nociones como práctica, sentido narrativo de la vida o tradición. Por lo demás, MacIntyre tampoco piensa que la conciencia moderna pueda hacerse cargo del vocabulario moral heredado de la tradición judeo-cristiana. Cf. J. HALDANE, "Virtue, Truth, and Relativism", en D. CARR – J. STEUTEL (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, Routledge, New York and London, 1999, pp. 158-9.

6. Para una crítica de esta visión de Anscombe, vid. R. CRISP & M. SLOTE (eds), "Introduction", *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1997: "Many contemporary Kantians believe we can make more sense of self-legislation than Anscombe supposes, and some virtue ethicists think that deontic notions of right and wrong need not be tied to typical, familiar assumptions about moral obligation, but, rather, naturally emerge from aretaic notions like excellence and badness (if an act is said to be bad, are we not implicitly committed to viewing it as wrong?", pp. 4-5.

7. Vid P. GEACH (*The Virtues. The Stanton Lectures, 1973-4*, Cambridge University Press, 1977), PH. FOOT (*Virtues and Vices and other essays in moral philosophy*, Oxford University Press, 2002) o R. HURSTHOUSE (*On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999).

8. Por ejemplo, I. MURDOCH. Cf. "The Sovereignty of Good over Concepts", en R. CRISP & M. SLOTE (eds), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1997, pp. 99-117.

9. Cf. J. CASEY, *Pagan virtue. An essay in ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

10. En esta última línea, por ejemplo, Annette Baier ha tratado de ver en Hume un defensor de la ética de la virtud ("What do Women Want in a Moral Theory?", en S. DARWALL (ed.), *Virtue Ethics*, Westview Press, Boulder, 2003); Nancy Sherman ha explorado la ética kantiana también desde la óptica de la virtud: Cf. N. SHERMAN, *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue,* Cambridge University Press, 1997.

Por el contrario, haciendo suyo el perspectivismo nietzscheano, éticas ecológicas y feministas, al menos en sus versiones más radicales, al tiempo que retienen, inercial pero conscientemente, la moderna deriva secularista, tienen en común la voluntad de romper amarras con el universalismo de la razón moderna, para afrontar los problemas éticos desde una *perspectiva* particular: ya sea la preocupación por el medio ambiente (*environmental ethics*) o la superación de la subordinación de la mujer[11]. De esta forma logran llamar la atención sobre aspectos descuidados por la filosofía moral moderna, que no vacilan en caracterizar como "antropocéntrica" y "masculina" respectivamente. Ahora bien: tales acusaciones, al aplicarse a la razón, distan de ser simples *clichés*: constituyen *de facto* una toma de postura metafísica, porque arrojan sobre la presunta apertura de la razón a la verdad la sospecha de ideología, subordinando la forma universal de la razón a distintos intereses particulares.

En efecto: aunque hasta cierto punto cabría decir que éticas ecológicas y feministas se caracterizan por un compromiso ético anterior a la misma empresa intelectual –"es preciso cuidar la tierra"; "es preciso fomentar la igualdad de la mujer", etc.–, el mismo hecho de subordinar el dinamismo natural de la razón a tales valores –por lo demás muy respetables– constituye una inversión decidida de la metafísica precedente, para la cual es la razón, precisamente por su intrínseca apertura a lo universal, la que en todo caso tiene capacidad para reconocer el contexto de relevancia y autorizar una determinada acusación como justa o improcedente.

Lo característico de las "nuevas éticas", en efecto, no es simplemente el detectar una serie de problemas y dirigir a ellos su atención. También la ética clásica y moderna pueden aproximarse a problemas ecológicos y de género y denunciar, con base en la igual naturaleza y dignidad de todos los hombres, las discriminaciones por razón de sexo, o, en su caso, los excesos de la razón tecnológica. Lo verdaderamente característico de las éticas medioambientales y de género es que las perspectivas desde las que acceden al mundo –la perspectiva medio-ambiental o de género– vienen avaladas por una crítica implacable a la razón moderna y sus pretensiones de

11. Esta es la nota común que, más allá de los distintos supuestos teóricos que la sustentan, Alison Jaggar reconoce en la vastísima y variadísima bibliografía que hoy entra en el capítulo de éticas feministas. Cf. A. JAGGAR, *Living with contradictions: controversies in feminist social ethics*, Boulder, Westview Press, 1994, p. 3.

imparcialidad, en lo cual se advierte la influencia de la crítica marxista y nietzscheana.

Así, en sintonía con la teoría crítica, estas éticas parten de la base de que el mismo quehacer racional moderno está condicionado por prejuicios extra-racionales, según los cuales, por ejemplo, se privilegia de manera más o menos consciente una perspectiva "antropocéntrica" o "masculina", hasta tal punto que el ejercicio a-crítico de la razón, lejos de arrojar resultados moralmente justos, viene a legitimar un estado de cosas preexistente, en el que los seres humanos impondrían su perspectiva a los no-humanos, los hombres a las mujeres, como si esa fuera "la" única perspectiva racional[12].

Que una legitimación semejante ha existido en ocasiones puede admitirse sin problemas. Pero que esa realidad histórica y social baste para denunciar *todo* uso de la razón como ideológico –esto es, subordinado a intereses particulares– es algo muy distinto. Afirmarlo equivaldría de hecho a admitir que no hay en realidad más que perspectivas ideológicas enfrentadas en una lucha por la hegemonía. Ahora bien: precisamente esto es una tesis metafísica que no admite comprobación empírica. Concretamente, una tesis naturalista, que reduce a cero la distancia entre razón y naturaleza, en la medida en que da por sentado que el intercambio de ideas que llevan a cabo los seres humanos en tanto racionales no se distingue en el fondo de la "lucha por la supervivencia" con la que metafóricamente so-

12. En este sentido, conviene notar cómo algunos aspectos de las contemporáneas "éticas sin moral", en particular, la crítica al supuesto "antropocentrismo" denunciado por la *deep ecology*, se encontraba ya anunciado en Schopenhauer. Según Kant, dice Schopenhauer "el trato cruel a los animales es contrario al deber del hombre hacia sí mismo; porque embota en el hombre la piedad por sus sufrimientos, con lo que se debilita una disposición natural a la moralidad muy favorable en la relación con los otros hombres'. Así que se debe tener compasión de los animales sólo como ejercicio, y ellos son, por así decirlo, el fantasma patológico para la práctica de la compasión con los hombres. Junto con toda el Asia no islamizada (es decir, no judaizada), considero tales frases como indignantes y abominables. Al mismo tiempo, se muestra aquí de nuevo cómo esa moral filosófica que, como antes se explicó es sólo una moral teológica disfrazada, en realidad depende totalmente de la bíblica. Porque, en efecto… la moral cristiana no tiene en consideración a los animales; y así, también en la moral filosófica éstos quedan inmediatamente proscritos, son meras 'cosas', simples medios para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes. ¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol! Pero aquella moral sólo conoce y considera la digna especie propia, cuya característica, la Razón, es par ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral.". A. SCHOPENHAUER, *Escrito concursante sobre el Fundamento de la moral*, p. 162. Siglo XXI, Editores, Madrid, 1993, pp. 189-190.

lemos describir –precisamente nosotros– los procesos que observamos en el reino de la naturaleza.

Si lo anterior permite cuestionar la neutralidad metafísica de las éticas contemporáneas, no debe impedirnos, sin embargo, un examen ponderado de las críticas que dirigen a la moral moderna.

1.2. *Éticas ecológicas*

En la introducción a la colección de ensayos sobre *Environmental Ethics*, Robert Elliot realiza una significativa división entre las "Human-Centred Environmental Ethics" y las "Environmental Ethics which are not Human-Centred", entre las que, no obstante, registra, énfasis diversos.

En efecto: como él mismo explica, buena parte de la preocupación antropocéntrica por la integridad del ambiente natural se enfoca sobre todo a mejorar el bienestar humano, y, en este sentido, conecta con cuestiones de justicia distributiva y preocupación por las generaciones futuras. Este tipo de planteamientos no son particularmente controvertidos: incluso personas que por lo general se oponen a políticas medioambientales suelen aceptarlas. Si acaso, cuestionarán predicciones demasiado sombrías, o todo lo que conlleve una modificación significativa de nuestras prácticas habituales[13].

Otras éticas ambientales, igualmente antropocéntricas, no tienen, sin embargo, una orientación hacia el bienestar sino más bien hacia el perfeccionamiento humano, ya sea en términos de conocimiento, refinamiento cultural, o creación de nuevas formas de expresión estética, y que en general dependen de preservar el medio ambiente. También la ética de

13. Como señala Elliot, muchos han discutido la compatibilidad del liberalismo con el ambientalismo como movimiento político –es decir, como enfoque ambiental *human-centred*-. La presunta incompatibilidad se basa en que el liberalismo requiere neutralidad por parte del estado: que el estado no adopte un determinado conjunto de juicios de valor, mientras que el ambientalismo decididamente admite el valor de preservar el medio ambiente. Dado que, por otra parte, hay elementos positivos en el liberalismo, se plantea la cuestión de su posible reconciliación con el ambientalismo. En este sentido se ha propuesto que el liberalismo proteja los derechos de todos los humanos, incluyendo los futuros, lo cual implica adoptar medidas para proteger el medio. También se ha argumentado que la preservación de la naturaleza contribuye a preservar estructuras liberales, también por la vía simbólica. Finalmente se ha propuesto ampliar los derechos a los no humanos, pero esta estrategia ya empieza a confundirse con las éticas ecológicas no antropocéntricas. Cf. R. ELLIOT (ed), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995, pp. 6 ss.

la virtud puede, en este sentido, aliarse con preocupaciones medioambientales, en la medida en que reconoce determinadas formas de acción como manifestativas de un carácter éticamente fallido –pensemos por ejemplo en el vandalismo–. El propio Elliot señala que algunas variantes del ecofeminismo pueden entenderse desde esta perspectiva, en tanto que denuncian determinadas prácticas destructivas del medio como contrarias a las actitudes de cuidado y afecto que todo ser humano debería desarrollar[14].

No obstante, las posturas mencionadas contrastan con aquellas éticas medioambientales "no-antropocéntricas", para las cuales la raíz de la perocupación por el medio reside en que la existencia humana está metafísicamente ligada a la del resto de los seres naturales, de tal manera que es esa misma ligazón metafísica la que psicológicamente nos movería a identificarnos con el destino de la naturaleza[15].

Es indudable que cuanto más "no-antropocéntricas" se vuelven las éticas ecológicas, más controvertidas llegan a ser las cuestiones normativas que plantean, aunque es también entonces cuando resultan más interesantes las discusiones filosóficas que suscitan[16], y que en último análisis remiten al modo de entender la vinculación del hombre con esa naturaleza de la que se viene alienando progresivamente en el curso de la modernidad tecnológica.

En efecto: en el curso de la modernidad el hombre se ha enfrentado invariablemente a la naturaleza como si ésta careciera de dinamismos propios, y se limitara a ser materia al servicio de los fines e intereses más o menos razonables del hombre; ha reafirmado así su distancia y dominio sobre la naturaleza, pero de tal manera que ha dejado de verse a sí mismo

14. Cf. R. ELLIOT (ed), *Environmental Ethics*, pp. 2-6.

15. "Perhaps ironically, some so-called *deep ecological* perspectives can be seen as, if not human-centred, then at least self-centred, although with an unusual notion of self. The thought is that our ordinary sense of the boundaries of the self involves a fundamental misunderstanding of the metaphysics of the universe. Selves, in the ordinary sense, are claimed to be metaphysically dependent on the existence of other things, including other selves: selves are said to be constituted out relations with other things and cannot exist apart from them. Comprehending that our existence is metaphysically, not merely causally, dependent on our relations with other things, is supposed psychologically to move us to identify with the ecosystems and biosphere which contain us, indeed to identify with the universe as a whole (…)". R. ELLIOT (ed), *Environmental Ethics*, p. 6.

16. "For example, they generate foundational discussions in meta-ethics and metaphysics, force reappraisals of notions such as self and individual, demand reappraisals of the place of non-humans in ethical theories, invite considerations of the relationship between ecology and ethics, invite reflection on the relationship between humans and nature, and add new dimensions to thinking about appropriate political arrangements". R. ELLIOT, *Environmental Ethics,* pp. 8-9.

como parte de ella, o a ella como parte de sí; cuando lo ha hecho no ha sido tanto para extender el trato humano –considerado con los fines del otro– a la naturaleza cuanto para proyectar la razón técnica sobre sí mismo.

1.3. *Éticas feministas*

Con el precedente de la moderna razón objetivadora, para la cual la naturaleza es sobre todo "lo otro" que la razón dominadora, no debería resultarnos extraña la sospecha que las éticas feministas arrojan sobre lo que en distintos contextos cuenta o vale como "racional", ni su denuncia de que la razón moderna no es, en realidad, sino una expresión más del secular dominio masculino, no ya sobre la naturaleza, sino sobre la mujer. Precisamente este último pensamiento permite explicar las reticencias, más que comprensibles, a aceptar la también secular asimilación de lo femenino a la naturaleza. Sin embargo, quisiera notar que detrás de las mismas palabras –de las mismas metáforas– pueden encontrarse realidades bien diferentes.

Modernamente, en efecto, lo que cuenta como razón es, ante todo, la razón tecnológica, mientras que la naturaleza, desposeída de toda iniciativa propia y pasivamente sujeta a la voluntad de su señor, representa una versión distorsionada de lo que en otro tiempo se llamaba "madre naturaleza". Por ello, aunque la modernidad seguirá viendo en la naturaleza la representación de lo femenino, y en la razón una representación del varón, lo que en este caso cuenta como naturaleza y razón ya tiene poco que ver con lo que en el mundo premoderno pasaba ya por naturaleza ya por razón: respectivamente, el principio *poderoso* de vida, o la capacidad de hacerse con lo otro *en cuanto otro*[17].

17. Si lo miramos bien, esta lectura comporta una auténtica inversión de los tópicos más corrientes: es irónico que el poder, en otro tiempo atribuido sobre todo a una naturaleza mitológicamente representada por una figura femenina, se convierta en el mundo moderno en una prerrogativa sobre todo masculina; asimismo, es irónico que la capacidad de hacerse con lo otro en cuanto otro, que es lo verdaderamente característico del conocimiento, se considere hoy, sobre todo, una prerrogativa femenina. Que ni siquiera en la filosofía moderna los papeles se encuentran tan netamente repartidos se advierte, sin embargo, en el recurso, habitual de las modernas filosofías de la historia, a la Naturaleza, que, como una versión secular de la Providencia, astutamente conduce la historia y los esfuerzos del hombre a su destino.

No obstante, conviene aclarar que, al igual que la preocupación ecológica, también la cuestión de género ha encontrado eco en el seno de los planteamientos éticos más dispares[18]. Así, dentro de lo que, en términos generales, cabría llamar "movimiento feminista" se han dado también varios enfoques, algunos de los cuales entroncan directamente con modernas ideas liberales, mientras que otros tienden más bien a socavar los presupuestos sociales de la modernidad, ya sea radicalizando el ideal de igualdad proclamado por ella, ya sea cuestionando la misma imparcialidad de la razón moderna.

Así, una primera línea, bien conocida, del movimiento feminista, trataba simplemente de extender las convicciones liberales a las mujeres, basándose en la universalidad de la naturaleza humana. En este sentido, lo que se suele llamar el primer feminismo apostaba por una ética de género en la que el género, como hecho diferencial, no tiene cabida: todos somos humanos[19]. Este principio encuentra eco, por ejemplo, en la teoría de la justicia de Rawls, cuya "posición original" presupone la ignorancia de características particulares, incluido el género[20].

Pero, al lado de ese feminismo de la igualdad, comparece un feminismo de la diferencia, para el cual el hecho de que todo ser humano nazca varón o mujer significa, en último término, que la idea de una humanidad universal constituye solamente una abstracción, en razón de lo cual debería rechazarse, como igualmente abstracta, una ética que prescindiera de aquella diferencia, en la cual iría implicado el reconocer a las mujeres un modo de pensar éticamente en sus propios términos[21]. Como ya se ha dicho ésta ha sido la aproximación favorecida por Carol Gilligan, que ha

18. Cf. A. JAGGAR, *Living with contradictions*.

19. Así se expresa Mary Wollstonecraft "the first object of laudable ambition is to obtain a character as a human being, regardless of the distinction of sex; and that secondary views should be brought to this simple touchstone". F. PARSONS, *The Ethics of Gender,* Blackwell, 2002, p. 27.

20. "Women are to appear only to disappear. They are to be present as women only to efface themselves as women in particular. They are to emphasize difference as a consequence of sin, only to seek its ultimate eradication in a new order of complete equality". F. PARSONS, *The Ethics of Gender,* p. 30.

21. "Fundamental to this approach is the belief that we are born as gendered persons, either as women or men, and thus that the notion of a universal humanity held within us is an abstraction. This is therefore an ethic which asserts that women and men are different all the way down, that gender is written throughout the fabric of our lives, and that what is needed is a social order of roles and relationships in which our gendered identities can come to be manifested". F. PARSONS, *The Ethics of Gender,* pp. 31-2.

propiciado la subsiguiente –y controvertida– asimilación de la perspectiva femenina con las éticas del cuidado[22].

Aunque en general resulta plausible hablar de una diversa sensibilidad ética de hombres y mujeres, basarse en ello para concluir la existencia de dos éticas –una masculina y otra femenina– representa a mi juicio una indebida traslación de un rasgo material constitutivo de la esencia, al plano formal de los principios éticos. En efecto: aunque la diferencia material de género seguramente comporta énfasis diversos en el orden de la percepción y los modos de actuar, esa diversidad cognitiva y operativa, en último término material, no justifica hablar de una diversidad formal en el plano de los principios, a la cual se debería, en realidad, la posibilidad misma de hablar de dos éticas diferentes.

Nos las habemos aquí, nuevamente, con una tradicional cuestión metafísica, relativa al modo en que pensamos la naturaleza humana, la cual, en su concreta materialidad, se nos presenta sexuada. Sin duda, la clásica definición del hombre como “animal racional”, donde “animal” señala el género y “racional” la diferencia específica, no ocultaba esta dimensión. Esa definición, sin embargo, no debería llevarnos a pensar la sexualidad como algo exclusivamente animal, impermeable a la racionalidad, pues precisamente el sentido de la definición estriba en resaltar que la racionalidad es el elemento *formalmente* diferenciador del animal humano. Con otras palabras: todo en el animal humano –la sexualidad incluida- está impregnado de racionalidad. Qué pueda significar eso, en el caso concreto de la sexualidad, es algo que ahora no podemos explorar hasta el final. Baste decir, por un lado, que la razón añade un elemento de indeterminación que impide considerar la sexualidad humana algo meramente “instintivo”; y, por otro, que la razón, en su ejercicio, no puede dejar de reco-

22. Como era de esperar, el libro de Gilligan constituyó el punto de partida de una asociación controvertida: la que vincula el énfasis en las emociones a una ética de género volcada más en el cuidado –la preocupación por el otro- que en la responsabilidad –la cual sería una ética más racional y masculina. En efecto –observa Vetlesen: “Gilligan seems to relieve there are two kinds of ethics, one typically male, the other typically female”. A lo cual él opone su propio planteamiento “because my own approach to moral performance is to investigate the necessary cognitive and emotional preconditions for a subject’s successful constitution and recognition of moral phenomena, the preconditions I examine are taken to apply equally to all moral agents, irrespective of their gender identity. My position is that gender identity makes no difference on the level of constitution; rather, gender identity makes a difference, or is made to make a difference, with respect to power, social organization, division of labour”. A. VETLESEN, *Perception, empathy and judgment: an inquiry into the preconditions of moral performance,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1994, p. 15.

nocer la existencia y el sentido de un dinamismo que la precede y que es, en ese sentido, natural.

Si la indeterminación debida a la razón impide esencializar de una vez por todas las formas culturales de realizar la diferencia sexual, el reconocimiento de un sentido implícito en la misma diferencia sexual impide considerar esta diferencia como un mero constructo cultural. Esta última vía, sin embargo, ha sido la embocada por una tercera línea de pensamiento feminista, de filiación marxista, para la cual el género no sería *más que* una construcción social a la que se adaptan los individuos mediante el lenguaje, las prácticas y las normas de la sociedad en la que viven. Desde esta óptica, toda apelación a lo natural y a la naturaleza, no menos que a la razón o a la racionalidad, no sería sino una estrategia más de dominación, destinada a perpetuar prácticas sociales heredadas, caracterizadas por la hegemonía masculina. A partir de aquí, y tomando en serio la máxima marxista de que la tarea de la filosofía no es comprender el mundo sino cambiarlo, la ética feminista de la liberación se compromete en estrategias efectivas de acción, apelando simplemente a cierta idea de lo humano, como algo situado más allá de la diferencia de géneros.

Desde esta perspectiva, entonces, las éticas feministas de corte marxista enlazan con ese ideal *abstracto* de naturaleza humano criticado por el feminismo de la diferencia, en atención a lo cual cabría considerarlas como una extensión del ideal moderno de igualdad, cuya realización constituiría el único objetivo al que habría que subordinar todo lo demás, incluida la misma actividad racional. Ésta, abandonada toda pretensión teórica y convertida plenamente en razón revolucionaria, no tendría por fin descubrir verdad alguna anterior a su propia actividad, sino directamente realizar el ideal igualitario hasta sus últimas consecuencias –idealmente, hasta convertir en prácticamente irrelevante la diferencia de género.

A nadie se le escapa el componente utópico de esta aspiración. Utópico, precisamente, porque prescinde del lugar o *topos* natural desde el que partimos inevitablemente al ejercitar nuestra razón. Pues si esta última nos permite idealmente abrirnos a lo universal, lo hace siempre desde un lugar particular, definido en primer término por nuestra propia corporalidad. Ahora bien: el cuerpo no constituye únicamente el perímetro material desde el interior del cual observamos el mundo, como "yoes" desencarnados. El cuerpo humano, y esto quiere decir el cuerpo sexuado, es el hombre mismo. De qué modo la condición sexuada afecta a la acción y al modo de actuar es algo que no podemos definir de antemano. Pero que lo

hace es indudable. En este sentido, resulta pertinente la reflexión de Seyla Benhabib, quien ve en el feminismo de la diferencia un correctivo de la tradición universalista de pensamiento ético, centrado, a su juicio, en un yo atemporal y desencarnado[23]. Y como ella también hace notar, ha de ser posible aceptar este correctivo sin renunciar al punto de vista crítico-normativo ofrecido por el pensamiento moderno. O, prefiero decir, del pensamiento o la razón sin más.

Antes de acometer esta última cuestión, sin embargo, veamos en qué términos se ha planteado la crítica a la moral moderna por parte de las éticas de la virtud.

1.4. *Éticas de la virtud*

Como ya se ha dicho, desde los años 70 venimos asistiendo a la recuperación del concepto de virtud, el cual había pasado a un segundo plano en la moral moderna, ocupada sobre todo en la cuestión de la fundamentación de las normas morales, y el diseño de convincentes teorías normativas. Desde aquí se entiende que la recuperación de la virtud se haya asociado principalmente con el redescubrimiento de Aristóteles y Tomás de Aquino. Sin embargo, como ya se ha hecho notar, en los últimos años ha florecido asimismo la investigación sobre el concepto de virtud presente en otros autores modernos, especialmente Hume y Kant[24].

Ciertamente, sería erróneo pensar que la ética de virtudes sólo encontró su lugar en el mundo antiguo. Como ha puesto de relieve Pocock, gozó de un lugar prominente en el Renacimiento italiano; asimismo puede encontrarse en la tradición de pensamiento republicano, y en el pensamiento de Hume, que representa un curioso compromiso entre pensamiento clásico y liberal. Y, como ha recordado Bobbio, la doctrina de la virtud de Kant se cuenta entre los textos más relevantes sobre este tema[25].

23. S. BENHABIB, *Situating the self: gender, community and postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992.

24. O. O'NEILL, Kant's Virtues, en R. CRISP (ed.), How should one live?. Essays on the virtues, Oxford University Press, 1998, pp.77-97. Cf. A. M. ESSEN, *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004.

25. N. BOBBIO, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid, Temas de Hoy, 1997, p. 48.

Con todo, la ética de Kant cuenta sobre todo como una ética del deber, del mismo modo que la ética de Hume se ve por lo general como una ética de los buenos sentimientos, y ambas sólo se comprenden a la luz de la transformación moderna de lo moral y las expectativas modernas acerca de los sistemas de filosofía moral, cuyo dominio desde el siglo XVIII explica en gran medida el impacto de la reciente rehabilitación de la virtud.

En efecto: entre antiguos y modernos hay significativas diferencias en el modo de enfocar la virtud, diferencias que los restauradores de la virtud se han encargado de subrayar. Así, por ejemplo, Philippa Foot ha recordado que frente a la reducción moderna de la virtud moral, el concepto clásico de virtud abarcaba también virtudes intelectuales y artes[26]. El propio MacIntyre ha resaltado significativas diferencias entre el concepto de virtud manejado por Aristóteles o Tomás –como principio intrínseco de operaciones– y la idea de virtud que aparece reflejada en la obra de Jane Austen, donde la virtud aparece más vinculada al papel social que una persona desempeña que a la persona misma[27].

26. "The virtues to us are the moral virtues whereas arete and virtues refer also to arts, and even to excellences of the speculative intellect whose domain is theory rather than practice. And to make things more confusing we find some dispositions called moral virtues that Aristotle calls aretai ethikai and Aquinas virtutes morales does not exactly correspond with out moral virtues. For us there are four cardinal moral virtues: courage, temperance, wisdom and justice. But Aristotle and Aquinas call only three of these virtues moral virtues; practical wisdom they class with the intellectual virtues, though they point out the close connexions between practical wisdom and what they call moral virtues". PH. FOOT, *Virtues and Vices*, Oxford University Press, 2002, p. 106).

27. "In the Homeric poems a virtue is a quality the manifestation of which enables someone to do exactly what their well-defined social role requires… On Aristotle's account matters are very different. Even though some virtues are available only to certain types of people, none the less virtues attach not to men as inhabiting social roles, but to man as such… The exercise of the virtues is itself a crucial component of the good life for man… The New Testament's account of the virtues, even if it differs as much as it does in content from Aristotle's… does have the same logical and conceptual structure as Aristotle's account. A virtue is, as with Aristotle, a quality the exercise of which leads to the achievement of the human telos. The good for man is of course a supernatural and not only a natural good, but supernature redeems and completes nature. Moreover the relationship of virtues as means to the end which is human incorporation in the divine kingdom of the age to come is internal and not external, just as it is in Aristotle. It is of course this parallelism which allows Aquinas to synthesise Aristotle and the New Testament. A key feature of this parallelism is the way in which the concept of the good life for man is prior to the concept of a virtue in just the way in which on the Homeric account the concept of a social role was prior… Jane Austen is concerned with social roles in a way that neither the New Testament nor Aristotle are… Franklin's account, like Aristotle's, is teleological; but unlike Aristotle's it is utilitarian". A. MACINTYRE, "The Nature of the Virtues", en *Virtue Ethics*, ed. Stephen Darwall, Blackwell Publishing, pp. 147-148.

Profundizar en la naturaleza de estas diferencias permite explicar el impacto de la recuperación contemporánea de la virtud, no sólo en el ámbito “práctico-práctico” ocupado con la dirección efectiva de las acciones sino también en el ámbito “teórico-práctico”, relativo a la misma teoría moral.

En efecto, si por lo que se refiere al ámbito “práctico-práctico”, la recuperación de la virtud ha significado –por emplear la terminología de Tomás de Aquino– la recuperación de un “principio intrínseco de los actos humanos”, por lo que se refiere al ámbito “teorico-práctico”, la principal ganancia ha consistido en recuperar el contexto de la acción. Vayamos por partes

1.4.1. *La virtud como principio intrínseco*

Afirmar que la virtud constituye un principio intrínseco de los actos humanos significa, entre otras cosas, que no puede confundirse con la mera interiorización de una norma, la cual, según la clasificación de Tomás de Aquino, representa un “principio extrínseco de los actos humanos”. Pienso que la principal aportación de Anscombe al debate contemporáneo sobre la virtud se mueve precisamente en esta dirección, cuando hace notar “el carácter normativo de las virtudes”. Peculiar, en el planteamiento de Anscombe, es que, al tiempo que desarrolla una teoría de la virtud de corte aristotélico mantiene el sentido de los absolutos morales. Lo que rechaza es que el término “moral” añada por sí mismo algo a la noción de “lo debido” ya en razón de alguna virtud.

De igual modo, Alasdair MacIntyre ha destacado como un dato esencial al concepto clásico de virtud, la noción de “bien interno a una práctica”. En efecto: en una primera aproximación, MacIntyre define la virtud como “una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio nos capacita para alcanzar esos bienes que son internos a las prácticas, y cuya carencia nos impide alcanzar esos bienes”. En esta definición es crucial distinguir una práctica de una simple habilidad: lo distintivo de la práctica, frente a la simple habilidad es, en parte, el mismo modo en que las concepciones de los bienes y fines relevantes a los que sirven las técnicas –pues aunque toda práctica ciertamente requiere ejercicio de habilidades– se transforma y se enriquece, en consideración a los mismos bienes in-

ternos que la práctica promueve. En este sentido, las prácticas tienen una historia que es siempre mucho más que la historia de la técnica en cuestión: participar en una práctica es entrar en relación no sólo con otros que también están implicados en ella en el presente, sino también en el pasado. En todo caso, no hay que confundir las *prácticas* con las *instituciones* en el contexto de las cuales se desarrollan las prácticas: pues mientras que las prácticas promueven principalmente bienes internos, las instituciones tienen que ver sobre todo con bienes externos. Las virtudes son necesarias para alcanzar los bienes internos a las prácticas; pero no conducen necesariamente a alcanzar bienes externos.

Por su parte, John McDowell ha destacado también el carácter intrínseco de la virtud en la medida en que ha descrito la racionalidad presente en el comportamiento virtuoso como emergiendo de la noción misma de persona virtuosa, como emergiendo "de dentro afuera". Según McDowell, el comportamiento de la persona virtuosa es exponente de un tipo de racionalidad no codificable, derivada de ser un cierto tipo de persona, capaz de ver en cada caso, lo exigido por la situación.

En cualquier caso, el acento en la normatividad (intrínseca) derivada de la virtud se contrapone a la normatividad (extrínseca) derivada de la ley. En relación con esto, no es aventurado afirmar que la propuesta nietzscheana de una ética de la distinción, alternativa a la moral moderna, han preparado el terreno a la ética de la virtud. Al mismo tiempo, sin embargo, no hay que olvidar una diferencia esencial entre la virtud nietzscheana y la aristotélica: precisamente la conexión de esta última con la noción de razón y verdad práctica. Esa diferencia queda recogida en la distinción entre dos tipos de enfoques de la virtud, que ha diferenciado Michael Slote: las que él llama "agent-based" y las "agent-focused".

Según Slote, la ética aristotélica de la virtud es una *agent-focused ethics*, porque, si bien afirma que el hombre virtuoso es la medida de la virtud en la acción, reconoce, no obstante, que un individuo no virtuoso puede en alguna situación particular realizar actos virtuosos, e incluso define al hombre virtuoso como alguien que ve o percibe lo que es correcto hacer en una situación dada. Ahora bien, como él mismo observa, este lenguaje sugiere que el hombre virtuoso hace lo que es noble o virtuoso, porque es noble, y no porque él lo constituya en tal[28]. Por el con-

28. "Such language clearly implies that the virtuous individual does what is noble or virtuous *because it is the noble* –courageous,- thing to do, rather than its being the case that what is noble or

trario, las *agent-based ethics* –que él mismo suscribe–[29] derivan toda la cualidad moral de la acción del carácter del agente. Entre estas últimas éticas, sitúa las que proponen un modelo de moral como "fuerza interior", cuyo problema principal sería el tratar ciertas cualidades virtuosas (tales como la benevolencia, la compasión, etc.) como derivadamente buenas, es decir, como buenas a través de otro principio. Por eso las califica de "frías" ("cool"), y las contrapone a las formas "cálidas" ("warm") de ética de la virtud, dentro de las cuales menciona dos: *"moral como benevolencia universal" y "moral como cuidado",* que le permite poner en relación la ética de la virtud con la ética del cuidado abogada por Gilligan o Virginia Held[30].

1.4.2. *La sensibilidad al contexto*

Pero la recuperación contemporánea de la virtud también ha comportado transformaciones en el ámbito de la misma teoría moral. Aunque con frecuencia esas transformaciones se han interpretado en clave escéptica –como si afirmar la virtud significara negar la relevancia de la misma teoría moral– otras veces simplemente ha significado subrayar la orientación práctica de la teoría ética y, por eso mismo, la prioridad práctica de la prudencia, que atiende al contexto de la acción.

Con respecto al pretendido escepticismo teórico de las éticas de la virtud, parece necesario, en todo caso, deshacer un equívoco frecuente: afirmar la prioridad práctica de la prudencia y, en esa medida, el lugar secundario de la teoría ética respecto a la dirección de la acción, no significa negar la relevancia de la teoría para la práctica –pues para dirigir la vida hacia el bien hace falta anticipar una idea de la vida buena, para lo cual es

courageous to do has this status simple because the virtuous individual will chose or has chosen it". M. SLOTE, "Agent-Based Virtue Ethics", en S. DARWALL (ed.), *Virtue Ethics*, p. 204.

29. Slote se refiere particularmente al teórico moral británico James Martineau como un exponente muy claro de *agent based ethics*.

30. Cf. V. HELD, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics,* Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

precisa la teoría–[31]; ni tampoco negar la existencia de absolutos morales, o –como diría Aristóteles– actos que "no admiten término medio"[32].

Lo que significa, en cambio, es que, para evaluar la moralidad de las acciones, es preciso saber qué es lo que persigue el agente y en qué circunstancias, para lo cual hace falta tener conocimiento del contexto en el que éste actúa. Precisamente esto es lo que explica la aceptación que en los últimos años han encontrado los llamados "paradigmas contextualistas" en el ámbito de las llamadas éticas profesionales, especialmente en el ámbito de la ética médica o de la ética de los negocios.

En efecto: cuando el modelo "norma-aplicación de la norma", sugerido por las teorías normativas heredadas de la modernidad –utilitarismo y deontologismo– se reveló insuficiente para guiar los casos concretos a los que se enfrentaba el personal biosanitario o los agentes económicos, etc, empezaron a proliferar teorías intermedias, que decían apoyarse en las teorías modernas de la normatividad, pero al mismo tiempo con contenido suficiente para guiar nuestros juicios. Sin embargo, de manera gradual, los cultivadores de las así llamadas "éticas aplicadas" se han ido apartando de este modelo, en el fondo deudor del mismo esquema que el anterior. En su lugar ha comenzado a abrirse paso una visión más plural de la evaluación ética, conocida como "contextualismo", en la que tienden a adquirir importancia progresiva las virtudes con las que nos capacitamos para desempeñar tareas en contextos institucionales definidos.

Ahora bien, mientras que los modelos normativos afrontan los problemas morales en términos de "normas universales-aplicación de las normas al caso", el enfoque contextualista tiende a conceder más peso a los aspectos procedurales de la deliberación y la decisión. Con ello dirige nuestra atención a la naturaleza misma del razonamiento práctico, y nos pone en situación de comprender que la verdad o falsedad del razonamiento práctico depende de más factores que la sola razón. Desde esta perspectiva, la ética de virtudes introduce un importante correctivo en la tendencia racionalista de la moral moderna, sin por ello arrojar sospechas sobre la razón como tal.

31. De ahí que los llamados "paradigmas contextualistas" deban completarse con alguna forma de teoría, relativa al *telos* humano, o a una concepción general de la vida buena. A esto se refiere John McDowell, cuando observa: "we do not fully understand a virtuous person's actions –we do not see the consistency in them- unless we can supplement the core explanations with a grasp of his conception of how to live". J. MCDOWELL, "Virtue and Reason", en S. DARWALL (ed.), *Virtue ethics*, p. 137.

32. Cf. EN, II, 6, 1107 a 9-10.

2. Razón y normatividad

En efecto: en el caso de las éticas de la virtud, las reservas ante los sistemas morales modernos no se dirigen tanto al papel directivo de la razón, cuanto a la pretensión de orientar la praxis concreta simplemente con principios abstractos, sin advertir que, en el caso de la praxis, el contexto entra a formar parte de la definición de la praxis, es decir, sin advertir que, la racionalidad práctica presenta diferencias importantes con la racionalidad técnica.

Precisamente, para comprender las críticas de las éticas contemporáneas a la moral moderna, resulta capital traer a nuestra consideración la clásica distinción entre racionalidad técnica y racionalidad ética. A mi juicio, las críticas de antropocentrismo o de ideología, dirigida desde las éticas ecológicas y feministas a la razón moral moderna, resultan parcialmente certeras si consideramos que, a resultas de la teorización moderna de la moral, ha sido muy frecuente afrontar los problemas éticos como si bastara únicamente aplicar una serie de principios a una materia preexistente, a semejanza de lo que ocurre con la racionalidad técnica, y por contraste con lo que ocurre con la racionalidad práctica propiamente dicha.

Ciertamente, hablar de "técnica" de un modo tan general resulta inexacto. Aristóteles, como es sabido, contrapone el arte y la prudencia, definiendo las primeras como "disposición racional para la producción", y la segunda como "disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre"[33]. La referencia a la producción, en la definición de arte, nos habla de un fin particular exterior al agente, mientras que la prudencia se refiere a lo que es bueno y malo para el hombre en general.

Sin embargo, hay mucha diferencia entre las *artes*, no sólo en atención a la diversidad de fines particulares que podemos proponernos en el curso de nuestras acciones, sino también en atención al tipo de conocimiento necesario para llevarlas a cabo. Es patente, en efecto, que, para su correcto desempeño, algunas artes requieren una especial retroalimentación entre la información procedente del contexto de aplicación y la ejecución misma, y que, en esa misma medida, se aproximan más al tipo de racionalidad propio de la *praxis*. Así, la relación de un médico con un pa-

33. Cf. EN, VI, 4 y 5.

ciente, la de un maestro con su alumno, se comprenden mejor como *praxis* que como técnicas, pues aunque tanto el médico como el maestro persigan un fin determinado –sanar, enseñar–, los fines en cuestión sólo se alcanzan en la medida en que los medios –exploración, instrucción, etc.– se adaptan a la realidad concreta; por eso, tales medios admiten sólo una generalización relativa, y sólo aciertan con el fin a base de mucha experiencia. Por el contrario, las actividades de un mecánico, de un zapatero, etc., aunque de hecho se inserten también en un contexto práctico, pueden comprenderse bastante bien en sí mismas, y aunque también requieran de la experiencia para llegar a buen término, admiten más fácilmente una reproducción normativa.

A la luz de esta distinción entre ética y técnica, en todo caso, podemos apreciar que uno de los problemas más conspicuos de los sistemas morales modernos residía en su propensión más o menos consciente a asimilar la praxis a la técnica. Esto se advierte, precisamente, en la tendencia a reducir la cuestión moral a la cuestión de la fundamentación de un único principio, con el que presuntamente cabría orientar todas y cada una de nuestras acciones, las cuales se limitarían a proporcionar la materia de aplicación de aquel principio. Éste es el esquema que ha entrado en crisis. Relacionado con esto se puede decir que ha entrado en crisis la idea normativista de la moral, que entiende la moral preferentemente como un código de normas, cuyo conocimiento bastaría para actuar correctamente en la práctica.

En realidad, como bien hacía notar Aristóteles, existe una diferencia importante entre el bien predicado de las *acciones* y el bien predicado de las *producciones*. Mientras que los productos de las artes son buenos si reúnen ciertas características, para afirmar que una acción es buena no basta con que reúna ciertas características comprobables desde fuera, sino que es preciso, además, que el que actúa reúna ciertas condiciones al hacerlas. Aristóteles precisaba: que las haga con conocimiento, eligiéndolas y eligiéndolas por ellas mismas, y con una actitud firme e inconmovible[34].

34. “Los productos de las artes tienen en sí mismos su bien; basta, pues, que reúnan ciertas condiciones; en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace con una actitud firme e inconmovible. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, mientras que las demás no la tienen pequeña, sino total, ya que son precisamente las que resultan de realizar muchas veces actos justos y morigerados. Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas

Esas son, en efecto, las condiciones de la acción virtuosa, coherentes con la definición de virtud como "aquello que perfecciona a un agente y hace perfecta su obra".

Así pues, nadie puede realmente afirmar que una acción es buena con sólo atender a su realización externa. De hecho, todos los filósofos morales han subrayado, de un modo u otro, que la actitud interior resulta esencial. Sin embargo, sería erróneo concluir, a partir de aquí, que la bondad de la acción requiere de algo así como una división de trabajo entre normas –que se ocuparían de la corrección objetiva– y buenas intenciones, que se ocuparían de la corrección subjetiva, pues, por una parte, cualquier enumeración de normas objetivas, por exhaustiva que pueda parecer –como puede serlo la casuística– no agota toda la materia moral y, por otra, la rectitud interior con la que actúa el agente no es algo realmente extrínseco a una acción previamente constituida, desde el momento en que comunica a ésta su forma característica. Sin intención no hay deliberación ni elección de acto alguno; y todo acto elegido lo es por algún fin, que será bueno o malo en la medida en que perfeccione al agente, es decir, en la medida en que sea virtuoso. Por ello, mientras que una enumeración exhaustiva de normas no basta para cubrir la moralidad del obrar humano, toda la materia moral, es decir, todo lo que en el obrar humano es susceptible de bondad o maldad por referencia a la razón, queda, en cambio, cubierta con la virtud[35]. De ella, en efecto, dice Aristóteles, que rectifica el apetito, lo cual es imprescindible para que, a la hora de actuar, nuestra razón no se

cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo y morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados". EN, II, 4, 1105 a 28-1105 b 9.

35. Cf. TOMÁS DE AQUINO, Prólogo a la Suma Teológica, II.II: "En materia moral, efectivamente, las consideraciones generales resultan menos útiles, ya que las acciones se desarrollan en el plano de lo particular. Y en cuanto a la moral especial, hay dos maneras de tratarla: una, por parte de sus misma materia, considerando esta virtud, aquel vicio; otra, por parte de los estados específicos de las personas… En cuanto a lo primero, se ha de advertir que, si consideramos por separado lo que concierne a las virtudes, dones, vicios y mandamientos, habrá que decir muchas veces lo mismo…Será, pues, un método más compendioso y más expeditivo si en el mismo tratado se considera, al mismo tiempo, la virtud y el don correspondientes, los vicios opuestos y los preceptos afirmativos o negativos. Este modo de considerar los temas será conveniente también para los vicios estudiados en su propia especie… En efecto, es una misma la materia sobre la que obra rectamente la virtud y de cuya rectitud se apartan los vicios opuestos… Reducida, pues, la materia moral al tratado de las virtudes, todas ellas han de reducirse a siete: las tres teologales, de las que se tratará en primer lugar, y las cuatro cardinales, de las que se tratará después (…). De esta forma no quedará sin tratar nada que incumba al orden moral".

vea perturbada por las pasiones o los intereses, y pueda deliberar con rectitud[36].

Lo anterior explica que Aristóteles proponga al hombre bueno –al *phronimos*– como *canon* o norma del obrar moral. Lo bueno, lo que se ha de hacer en circunstancias concretas, no queda suficientemente reflejado en norma abstracta alguna. Lo bueno es lo que hace el hombre bueno y como lo hace el hombre bueno. No es casual, por ello, que, entre los muchos rasgos posibles, para definir el carácter del hombre bueno, Aristóteles lo defina como aquel "que juzga bien todas las cosas y en todas se le muestra la verdad"[37]. Y eso se debe a que la recta razón, por la que se guía el hombre bueno en el curso de mil contingencias cotidianas, hila más fino que cualesquiera normas abstractas de justicia[38].

Del contraste anterior entre bondad de la técnica y la bondad de la praxis quisiera extraer, en todo caso, una observación relativa a nuestro tema: mientras que una visión excesivamente técnica de la racionalidad moral, con su tendencia a asimilar la bondad del obrar humano al cumplimiento de ciertas características, resulta especialmente vulnerable a interpretaciones ideológicas –en las que (presuntas) buenas intenciones guían la aplicación de normas abstractas sobre una materia amorfa–, la racionalidad propiamente práctica, a la que deben ajustarse las buenas acciones, exige realizar nuestras buenas intenciones atendiendo a los requerimientos

36. Cf. la caracterización que hace Aristóteles de la verdad práctica en EN, VI, 2.

37. "El bueno, efectivamente juzga bien todas las cosas ye n todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas". EN, III, 4, 1113 a 29 ss.

38. De otro modo, la misma idea aparece en el tratamiento aristotélico de la *epikeia* como la forma más alta de justicia, que incluso sirve para corregir la justicia legal: "lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues, en que es preciso hablar de un modo universal, pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración lo más corriente, sin desconocer su yerro. Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido. Por eso la equitativo es justo, y mejor que una clase de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto" Cf. EN, V, 10, 1137 b 11-26.

que, a menudo sobre la marcha, nos hace la realidad concreta, sin deformarlos en atención a nuestras pasiones y a nuestros intereses.

En este sentido, del mismo modo que hay una afinidad entre razón tecnológica y razón ideológica, hay una afinidad entre razón ética y razón metafísica, donde "razón metafísica" no significa otra cosa que razón "receptiva" a los requerimientos que hace la realidad, por contraste a la razón que "impone" sus criterios a esta misma realidad.

Este elemento de *receptividad* es perfectamente compatible con la dimensión activa y práctica de la razón, es decir, con el hecho de que la razón gobierne efectivamente la conducta. Pues la posibilidad de gobernar las propias acciones depende de apreciar la relación de éstas con un fin, lo cual es competencia de la razón, que capta el fin y la relación de los medios con el fin. Ahora bien: este proceso no se ve afectado por el hecho de que nuestra razón *advierta* que determinadas acciones, en determinadas circunstancias, se nos presentan como fines en sí, es decir, como dignas de ser realizadas, al margen de consideraciones de placer o utilidad, o que otras se nos presenten como en sí rechazables, incluso aun cuando en teoría resultaran útiles o placenteras. Precisamente en esto descansa la posibilidad de reconocer "tipos de acción" que, en sí mismos, abstractamente considerados, son buenos o malos, con independencia de que, en la práctica, determinar y reconocer que esta acción concreta es una acción de tal tipo presente mayor dificultad.

En efecto: en el orden práctico, ni más ni menos que en el orden del pensamiento –pues no en vano se trata de órdenes racionales– es preciso distinguir los principios de las conclusiones, con la particularidad de que, en el orden del obrar, las conclusiones son acciones, y éstas se encuentran sometidas a muchas contingencias. Por esta razón, afirmar la universalidad e inmutabilidad de los principios no impide hablar de variedad y diversidad de las conclusiones. Desde esta perspectiva se entiende la respuesta matizada que da Tomás de Aquino a la cuestión de si la ley natural es la misma para todos: "la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos: pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la *rectitud del contenido*, a causa de algún impedimento especial; ya sea en cuanto al *grado de conocimiento,* debido a que algunos tienen la razón

oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico* que entre los germanos no se considera ilícito el robo, a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural"[39].

Tomás de Aquino sostiene, sin matices, que los principios de la ley natural son universales e inmutables. Sin embargo, advierte que no todos los individuos extraen de ellos las mismas conclusiones. Y ello no se debe únicamente a que, a causa de la interposición de otras premisas intermedias, derivadas de las distintas circunstancias de la acción, los principios pueden exigir conclusiones *objetivamente* diversas de parte de distintos individuos, sino también porque, en ocasiones, el *reconocimiento* mismo de los principios en algún caso particular puede oscurecerse a causa de las pasiones o las costumbres, o también a causa de eventuales persuasiones falsas[40].

Como ejemplo de lo primero podemos apuntar las diferentes conclusiones que extraen el fiscal y la mujer del acusado, respecto al curso de acción que deben escoger cuando les toca intervenir en el juicio, o también –con un ejemplo tomado de Platón y repetidamente citado por Tomás–[41] frente al deber general de devolver un depósito a su dueño, la exigencia concreta de no devolver este particular depósito en estas circunstancias.

Como ejemplo de lo segundo, el propio Tomás de Aquino menciona el caso de los germanos que no consideraban ilícito el robo, a causa de una costumbre asentada entre ellos. Otras veces es la existencia de persuasiones falsas lo que impide extraer las conclusiones acertadas. Por ejemplo: todos aceptan como cosa de principio que no se debe matar seres humanos inocentes, y, sin embargo, difieren acerca de si éste individuo es o no es un ser humano, o si éste es o no es inocente.

Lo anterior ha de servir para entender en qué sentido la universalidad de los principios morales no se opone, sino que al contrario, reclama una atención pormenorizada a las circunstancias particulares de la acción, pues es en tales circunstancias donde hemos de reconocer y realizar aquellos principios.

39. S.Th.I.II.q. 94, a. 2.

40. Cf S.Th.I.II.q. 94, a. 6: ¿Puede la ley natural ser abolida del corazón humano?

41. Cf. A. M. GONZÁLEZ, "*Depositum Gladius non debet restitui furioso*. Precepts, synderesis and virtues in Thomas Aquinas", *The Thomist*, vol. 63, nº. 2, 1999, pp. 217-240.

En este sentido, rescatar la prioridad práctica de la perspectiva moral del hombre bueno como la perspectiva válida a la hora de afrontar el tipo de cuestiones que preocupan a las éticas contemporáneas, no significa necesariamente renunciar a la idea de una fundamentación moral análoga a la que perseguían los modernos cuando se esforzaban en buscar la *fuente* última de la normatividad moral.

Sin embargo, sobre esta base, y a la luz de la crítica abanderada por las éticas ecológicas, hemos de preguntarnos si tal insistencia en la razón no termina separándonos del resto de la naturaleza, impidiendo apreciar su valor en términos no antropocéntricos. Es decir, hemos de preguntarnos si hay algún sentido en el que la insistencia en la dimensión normativa de la razón resulta compatible con la responsabilidad por el resto de la creación, en unos términos tales que no reduzcan su valor al valor que tiene para los hombres.

Pienso que la respuesta a esta pregunta, que aquí sólo puedo dejar apuntada, aconseja volver a explorar la noción agustiniana de "ley eterna", gracias a la cual resulta posible pensar al hombre y a la naturaleza, simultáneamente, como participando de una misma ley. Pues si bien es cierto que sólo el hombre participa racionalmente y por tanto de manera *activa* y no sólo pasiva de dicha ley –es, es decir, en cuanto legislador, y no sólo en cuanto legislado–[42], el hecho de que, al igual que el resto de la naturaleza, participe también de aquella ley en cuanto legislado significa que no puede dejar de verse como parte de la naturaleza, y que *debe* asociar el destino de la naturaleza a su propio destino.

En todo caso, a la luz de esta última reflexión, se abre la posibilidad de relativizar la misma distinción entre ética y moral tal y como ha sido empleada hasta aquí, pues aunque dicha distinción es necesaria cuando empleamos el término "moral" en el sentido restringido en el que se usa en el debate filosófico-moral, tiene sin embargo el inconveniente de oscurecer la naturaleza misma de la normatividad moral.

Se ha de observar, en efecto, que una cosa es afirmar que la razón es fuente de exigencias morales y otra, muy distinta, que sea la última fuente de tales exigencias; por de pronto, la razón de deber que se impone a nuestra conducta deriva ella misma de la medida o comparación de la universalidad de la ley y la particularidad de un acto posible para nosotros en unas circunstancias dadas. En este sentido, si los modernos, en general, están en

42. Cf. S.Th. I.II. q. 90 a. 2.

lo cierto al apelar a la razón como fuente de exigencias éticas, es cierto también que el itinerario particular a través del cual llegamos a formular esas exigencias en la práctica, y, en realidad, la misma complejidad de la práctica, requieren atender a algo más que a formulaciones universales de la norma moral. Como ya había visto Aristóteles, esto requiere darle prioridad a la perspectiva práctico-moral del hombre bueno. A mi juicio esto no supone por sí mismo renunciar a la idea de un fundamento racional de la moral, sino revisar nuestro concepto de razón a fin reconocer la dimensión receptiva, no sólo constructiva, de la razón.

Capítulo VI

LA ENSEÑANZA DE LA ÉTICA EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

Bajo un título tan simple se esconde un tema complejo. Parte de la dificultad es conocida desde antiguo: basta recordar la controversia que ocupó a Platón en varios de sus diálogos: ¿se puede enseñar la virtud? O, lo que es lo mismo: ¿se puede enseñar a ser buenos?

1. La respuesta clásica y las objeciones modernas

Conocemos el eco de este problema en Aristóteles: "el llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción" (EN X, 9, 1179b 20-21); y conocemos asimismo su respuesta: para llegar a ser buenos no basta la instrucción racional, pues la ética no es una disciplina puramente especulativa, sino práctica. De ahí la importancia concedida por Aristóteles a los hábitos; tanta, que llega a considerarlos esenciales para asistir a sus clases de ética: a fin de sacar algún provecho de ellas, dice, es preciso haber sido bien conducido

por las costumbres (EN I, 4). Así pues, como parte importante de la propedéutica para la ética tenemos la misma experiencia de la vida buena: quien vive bien ya conoce el contenido de la moral. Y a ése le falta poco para llegar a conocer los principios morales. Si no los conoce, no tardará en descubrirlos, pues de hecho los ejerce constantemente.

1.1. *¿Pero podemos hablar de "buenas costumbres"?*

Si siempre resulta iluminador escuchar el parecer de Aristóteles, no es menos cierto que su planteamiento nos deja un tanto perplejos. Y esto por dos motivos. En primer lugar, porque Aristóteles habla como si todos supieran cuáles son las buenas costumbres. Pero es posible que ese conocimiento no sea tan fácil de adquirir en nuestra situación, y que ni siquiera la noción de "buenas costumbres" resulte tan clara para nosotros como parece que lo era para él.

El motivo de la perplejidad que nos causa el parecer de Aristóteles queda bien expresado en un conocido ensayo de Walker Percy, titulado "Novel-Writing in an apocalyptic time"[1]. En este ensayo, el novelista norteamericano llamaba la atención sobre las características tan diversas que distinguen la obra de escritores que, como Jane Austen o Tolstoi, escribían en un momento histórico señalado por un universo moral compartido por todos –autores y lectores–, y un escritor contemporáneo –él mismo podría ser un buen ejemplo– que, tan pronto se pone manos a la obra lo primero que constata es que no existe ya tal universo[2].

1. "What interests novelists in these peculiar times, or at least this novelist, and what they are mainly good for, is not such large subjects as God, man, and the world, but rather what he perceives as fault lines in the terrain, small clues that something strange is going on, a telltale sign here and there. Sign of what? A sign that things have gotten very queer without anyone seeming to notice it, that sane people seem to him a little crazy, and crazy people sometimes look knowledgeable –a little like the movie *The Body Snatchers*, where everybody looks and acts normal, except that they are not– but no one notices, except the poor novelist, who has nothing better to do than to notice that people are not themselves yet feel obliged to act as if they were". W. PERCY, *Signposts in a strange land*, ed. Patrick Sammway, Ferrar&Straus&Giroux, New York, 1991, pp. 153-158.

2. "There have been times when societies were triumphant and became true cultures, when people, through their values and beliefs, knew who they were and were at one with themselves. And then maybe it was the function of poets to celebrate the triumph. The Iliad, the Aeneid, The Divine Comedy, Henry V, War and Peace were such celebrations. Even in bad times, major writers

Vivimos –se dice– en una sociedad multicultural, en una sociedad plural, en la que al parecer no existe consenso sobre cuáles sean las buenas costumbres, aunque, sin duda esto se aplica sólo a una serie de temas, pues lo "políticamente correcto" está extraordinariamente claro para todos, y todos tenemos perfecta conciencia de cuándo atentamos contra estos dogmas.

De cualquier forma, si hubiera que señalar algún punto sobre el que sí existe consenso, este sería, precisamente, la convicción de que todo hombre es autónomo y, por consiguiente, dueño de orientar su vida como le parezca mejor, con independencia de lo que le parezca a los demás. Si no fuera por esta convicción, trabajosamente adquirida durante la modernidad, y que sin lugar a dudas forma ya parte esencial de nuestro *ethos* peculiar, los occidentales no nos estaríamos planteando el problema del pluralismo social en los términos en que lo estamos haciendo, y que, sin más dibujos, se podrían concretar en el siguiente reto: ¿cómo respetar la pluralidad de formas de vida dentro de un marco político común?

Lo implícito, mientras tanto, es que la diversidad de formas de vida, en tanto que son expresión de la libertad individual, son, en principio, algo digno de respeto, porque responden a una exigencia moral sobre la que Charles Taylor ha llamado la atención, y que se encuentra profundamente enraizada en el *ethos* moderno: la exigencia de autenticidad[3]. Sin embargo, como es sabido, el propio Taylor ha llamado la atención sobre la necesidad de no entender este término en clave individualista, mostrando hasta qué punto las relaciones con los demás y con la propia tradición desempeñan un papel decisivo en la configuración de la propia identidad. Ahí tenemos, por lo demás, apuntado en su núcleo el debate entre comunitarismo y liberalismo.

Por lo que hace a nuestro tema, lo relevante es advertir que tanto desde una perspectiva liberal como comunitaria el planteamiento de Aristó-

had major roles –like Langland, Chaucer, Milton, Whitman. Because, bad as times were, there was still a consensus of sorts. Symbols signified. A people could be rallied, consoled, entertained, told stories, or at least affirmed in their unhappiness. A dirge, a lament, even a jeremiad implies an intact society. But what to make of times as such as these about which antonymous adjectives, best and worst, desperate and hopeful, signify equally? It is a peculiar century which sees the greatest advances in science and in social betterment of man, yet which has been called by Raymond Aaron the century of terror. It is a time notable not so much for its series of catastrophes, the millions who have been slaughtered, the Holocaust, but for the banality with which these atrocities are committed and taken note of". W. PERCY, *Signposts in a strange land*, p. 156.

3. Cf. CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

teles no está exento de problemas, pues mientras éste no tiene dificultad en apelar a "las buenas costumbres", parece estar dando por supuesto que hay otras que no lo son. Ahora bien: ¿cómo podemos aceptar este punto de vista en una sociedad como la nuestra, en la que la diversidad cultural y personal es tan amplia? ¿Acaso no es la definición de buena costumbre relativa a las diversidad de culturas?

1.2. *¿Pero no hay otros conceptos de ética?*

Pero el planteamiento no ya aristotélico, sino, en general, antiguo, nos deja perplejos también sobre un segundo punto. Pues en él se asume que la finalidad de la ética es el aprendizaje de la virtud, pero esta idea también suena en nuestros oídos un tanto problemática. Para gran parte de la ética moderna, por ejemplo, la misión de la ética es enseñar a tomar decisiones correctas, sin mención alguna a la virtud. Sin duda, se puede objetar que es imposible tomar una decisión correcta sin haber perfeccionado previamente la razón práctica por la virtud de la prudencia y, por tanto, sin haber adquirido un cierto grado de virtud moral. Pero entonces se plantea la espinosa cuestión de cómo llegar a ser prudente, pues ¿hay acaso posibilidades de llegar a ser bueno sin tomar decisiones correctas? E incluso aquí cabe preguntarse cuándo una decisión es correcta desde el punto de vista ético: ¿cuando es universalizable, al modo kantiano? ¿cuando produce mayor felicidad al mayor número de personas, al modo utilitarista? ¿o bien cuando equilibra mejor consecuencias positivas y negativas de nuestros actos?: aunque aquí, nuevamente se nos plantea el problema de cuáles sean positivas y negativas. Por si fuera poco, todavía entonces se podría objetar que el calificar de buena o mala una decisión depende de las concepciones del bien propias de cada cultura, con lo que la ética misma terminaría por disolverse en antropología cultural.

2. El doble sentido de la expresión “pluralismo ético”: existencial y epistemológico

Si la sola mención de estas perplejidades basta para ilustrar la complejidad del tema señalado, es cierto también que nos permite llamar la atención sobre el doble sentido de la expresión “pluralismo ético”, que es preciso tener en cuenta, ya que afecta inevitablemente al modo de enfocar la enseñanza de la ética.

Así, y tomada en un sentido que podríamos llamar “existencial” la expresión “pluralismo ético” denota la pluralidad de formas de vida en el contexto de una comunidad política: es a esto a lo que nos referimos ordinariamente, a lo que se refiere también Walker Percy cuando habla, no sin ironía, de “tiempos apocalípticos”. Por otro lado, y ya en un sentido más epistemológico, la expresión “pluralismo ético” haría referencia a la variedad de filosofías morales.

Aunque con el fin de arrojar alguna luz sobre la enseñanza de la ética, lo lógico sería comenzar por la cuestión epistemológica y esclarecer en la medida de lo posible la naturaleza misma de la ética, embocar este camino nos llevaría demasiado lejos, e impediría afrontar lo que, desde un punto de vista práctico, todos consideramos prioritario: el pluralismo de formas de vida, con los problemas que puede plantear tanto en el plano de la convivencia, como a la hora de buscar lugares comunes sobre los que construir el discurso ético y cimentar la enseñanza de la ética, entendida en el sentido clásico, como doctrina de la vida lograda.

Evidentemente, comenzando por aquí no tendré más remedio que asumir como verdadera una determinada concepción de la ética, en detrimento de otras. No obstante, me interesa dejar apuntado que esa concreta “concepción de la ética” no es una “construcción teórica” más. Su estatuto epistemológico no es el de las ciencias sociales, sino el de la filosofía, es decir, el de un saber que más que entenderse a sí mismo como una concepción alternativa del mundo, se propone arriesgar afirmaciones acerca de la realidad. Por eso se presenta “saltando sobre la propia sombra”, invitando a trascender las propias representaciones de las cosas para ir a las cosas mismas, y descubrir entonces el dinamismo natural de la razón práctica; un dinamismo que no está reñido de hecho con la diversidad, pero que se explica únicamente por la tensión de ésta hacia la unidad, por su aspiración a articular lo plural y disperso en una vida o en una convivencia armónica y consistente, sin violentar por ello la libertad propia o ajena. El

modo en que la razón práctica hace eso es lo que la ética y en general la filosofía práctica trata de investigar. Pero que lo hace, o que intenta hacerlo, eso está fuera de toda duda.

Lo que se trata de investigar, entonces, es, nada más y nada menos, que el modo de afrontar el logro de la vida en el contexto de una sociedad pluralista. Escoger este punto de partida nos obliga a ensanchar el ámbito de nuestras consideraciones, y recordar que la ética es, en cierto modo, una disciplina política: que la reflexión sobre lo que hace de la vida una vida buena no es ajena en modo alguno a la reflexión sobre lo que hace que la convivencia sea algo más que un ejercicio de tolerancia recíproca: que sea el lugar de expansión de lo humano.

3. La insuficiencia de una ética mínima en una sociedad pluralista

En efecto: al hablar de sociedad pluralista en un contexto como el presente, lo que se persigue es arrojar alguna luz sobre el modo de resolver los problemas de convivencia que, de hecho, puede plantear el pluralismo, sin adoptar posturas totalitarias, ni tampoco confesionales. Lo que se persigue, por tanto, es tomar políticamente en consideración la posibilidad real que tiene cada persona de enfocar su vida como le *parezca* mejor, con independencia de la opinión que esta postura le merezca a los demás.

Como ya he indicado antes, el consenso existente acerca de este punto se explica por la valoración positiva que a todos nos merece el respeto a la autonomía de la persona, un valor que cualquier moderno probablemente estaría dispuesto a defender incluso si tal cosa llevara consigo pagar el precio de una mayor incomodidad social. Es verdad que cuando la incomodidad se convierte en conflicto abierto, fácilmente llegamos a pensar que, después de todo, ser autónomos no es nuestra única aspiración en la vida. Pero esto no constituye por sí solo una objeción al valor de la autonomía personal: los valores mejores no siempre son los más urgentes; sobrevivir puede ser más urgente que realizar un acto de liberalidad en un momento dado, pero no cabe duda de que, absolutamente hablando, es más noble lo segundo.

En este contexto, no deja de ser curioso que en los últimos años haya sido más la percepción de la incomodidad –del malestar cultural– que la existencia de un conflicto abierto, lo que ha conducido en mayor medida a la conocida rehabilitación del pensamiento comunitario. De diferentes maneras se ha buscado recordar que el hombre real no es un sujeto autónomo; que en la configuración de su identidad intervienen de forma decisiva los contactos que establece con los otros, y que, por consiguiente, el planteamiento que se hace de la propia vida no puede comprenderse como emergiendo libremente de una pura individualidad original.

Con todo, las reflexiones comunitarias no pasan de ser una corrección al discurso liberal dominante, que sitúa la autonomía individual por encima de cualquier otra consideración. Pues si es cierto que el pensamiento liberal se ha hecho eco en los últimos años de las observaciones provenientes de pensadores de corte más comunitario, en la práctica el esquema liberal sigue yendo en la línea de promover unos mínimos éticos en el ámbito público –tolerancia y derechos humanos–, reservando las diferencias sustantivas para la vida privada.

Proyectando este esquema sobre la vida social, el pensamiento liberal pretende dar respuesta al principal reto que, en el contexto de la actual sociedad pluralista, tiene planteado la filosofía práctica contemporánea: articular estilos de vida diversos en un marco político común; un reto, por lo demás, que adquiere dimensiones inusitadas si, abandonando el plano de la política nacional, pasamos a considerar los efectos sociales de una economía globalizada. Pues aun si fuera cierto que esta economía tiende por sí misma a promover una cierta uniformidad social –cosa cuando menos dudosa–, la experiencia occidental permite aventurar que dicha uniformidad social no trae consigo necesariamente una uniformidad ética, incluso si se reduce la ética a los mínimos formales anteriormente señalados. Y es que, por su propia naturaleza, la economía no trasciende el ámbito de la mera vida; por sí sola no tiene nada que decir acerca de lo que hace de la vida una vida buena o valiosa.

Ahora bien: ¿tan peligroso resulta el pluralismo ético para la estabilidad social? ¿Y es la solución propuesta por el pensamiento liberal –en la línea de un minimalismo o procedimentalismo ético– la única posible?

En mi opinión, el pluralismo, caracterizado como lo hacíamos más arriba, no tendría por qué conducir necesariamente al malestar y a la fragmentación social de la que se hace eco buena parte de la literatura y de la filosofía práctica contemporánea. Con todo, parece obvio que el plura-

lismo ético lleva inscrita una poderosa tendencia en este sentido, tan pronto como el discurso sobre lo que hace valiosa una vida pasa a ser considerado un asunto perteneciente al dominio privado de cada individuo, que cada cual debe resolver en solitario. Pues tal cosa equivale a restringir enormemente la posibilidad de contrastar en profundidad nuestro parecer o estilo de vida con el de otras personas, perdiendo así la oportunidad de mejorar el nuestro.

Y es que defender la posibilidad de que cada cual viva a su manera, como le parezca mejor, no significa que no haya formas de vida mejores o peores, y, desde luego, no significa negar el hecho cierto de que, especialmente en lo que hace al modo de vivir, todos tenemos un gran deseo de acertar: es verdad, con otras palabras, que cada uno sigue lo que le parece bueno; pero no lo es, en cambio, que de manera general uno prefiera el bien aparente al bien real.

Sin duda el bien aparente puede resultar más atractivo en algunas circunstancias y desde ciertos puntos de vista; pero en general, el hombre, como animal racional, es también animal de realidades, y necesita del diálogo racional con los otros hombres para aclararse acerca de la naturaleza del bien. Precisamente por eso, arrumbar el discurso ético a la esfera privada, cuando es precisamente el diálogo sobre estas cuestiones lo que más luz arroja sobre el propio modo de vivir es, cuando menos, un desacierto notable.

Este desacierto se presenta hoy avalado por todos aquellos planteamientos que hacen de la neutralidad ética la tarjeta de acceso a la vida pública. Y así, con cierta frecuencia, la defensa de la pluralidad social va unida –no se sabe por qué– a una extraña restricción del propio discurso ético, restricción que tiene lugar tan pronto como uno abandona el ámbito familiar y se viste de personaje público. Parece, en efecto, que llegados al ámbito de lo público el respeto a la pluralidad abstracta exigiría acallar las concretas convicciones personales, dando paso a un discurso presuntamente "objetivo" y supuestamente neutral desde el punto de vista ético. Las consecuencias de esta postura son tanto más de lamentar cuanto que, por la natural unidad de la razón práctica, la actitud que adoptemos en nuestro comportamiento público tiende inevitablemente a proyectarse al ámbito de las relaciones personales.

Y es que cualquier pretensión de neutralidad ética es un puro artificio, toda vez que el hombre es naturalmente ético. De ahí que esta pretensión, en la medida que silencia artificialmente la existencia de otras dimensio-

nes humanas, tiende por sí sola a favorecer un determinado estilo de relaciones humanas: concretamente, un estilo de relaciones marcado por la búsqueda del propio interés. La lógica de este proceso es simple: animados por el deseo de no ofender a nadie en sus convicciones –como si éstas no pudieran estar sujetas a revisión o perfeccionamiento, y el contraste no nos diera indicaciones para ello–, eludimos todos los temas que presumimos conflictivos, pactando así con una reducción del discurso público a todos aquellos temas en los que podemos estar de acuerdo, que –más allá de la tolerancia y el respeto a la pluralidad abstracta– son los asuntos que hacen referencia al deseo de vivir (no al deseo de vivir bien); es decir, los asuntos que tenemos en común por el hecho de ser animales. La razón y la palabra –que al decir de Aristóteles existía para hablar de lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo–, brillan por su ausencia, o bien se emplean únicamente para satisfacer de una manera más sofisticada aquellos intereses vitales.

Así es como llegamos a no hablar de otra cosa más que de dinero o corrupción, mientras el discurso público se vacía poco a poco de referencias humanas que ayuden a dotar de sentido a la actuación personal. Pues es evidente que palabras que no encuentran eco en la vida pública sólo con dificultad pueden arrojar luz sobre la existencia personal. Y a la inversa: las categorías dominantes en la vida pública fácilmente se convierten en los únicos puntos de referencia para quien, por las variadas circunstancias de la vida, no ha tenido otros. Es así como la lógica instrumental puede llegar a imponerse incluso en las relaciones más personales, cuando cada uno termina buscando su interés particular, sin que pueda hablarse propiamente de un auténtico bien común.

Los bienes comunes –sustituidos por la concurrencia de intereses individuales, a menudo encubiertos bajo el lenguaje de los derechos– son los grandes ausentes de nuestro discurso ético. Desde luego, el bien común político, sobre el que pesa la sospecha de inmoralidad que ha acompañado desde siempre a la "razón de estado". Con todo, más allá de esta sospecha, la principal razón de su ausencia reside en la dificultad del individualismo liberal para acceder a la comprensión de la verdadera naturaleza de los bienes comunes, pues éstos no pueden presentarse como simples agregados de bienes individuales, o como el mero resultado de la concurrencia de los intereses particulares; y es que, a diferencia de lo que ocurre con el dinero y los bienes necesarios para la vida –que disminuyen cuando se comparten, y que, en esa medida, generan concurrencia de intereses– los bienes comunes se gozan sólo y en la medida en la que se

comparten. Tal vez por eso, el paradigma más claro de bien común, sea la fiesta.

En el plano político, el bien común existe cuando los ciudadanos hacen algo en común. La cuestión decisiva, entonces, es qué se puede hacer en común en una sociedad pluralista. En este punto, y para destacarnos claramente del totalitarismo que acompaña al republicanismo de inspiración rousseauniana-marxista, lo que se ha de subrayar es el carácter práctico del bien común político: no es la identificación previa de la voluntad particular con una voluntad general abstracta lo que hace el bien común, sino la confluencia pública de diversos pareceres que, no obstante su diversidad, tienen una cosa en común: querer lo mejor para la comunidad.

En este contexto no es ocioso insistir en la enorme importancia de la opinión pública, destacando, con Hannah Arendt, el absurdo implícito en la idea de una opinión pública única, monolítica y sin fisuras[4]. Por definición, la opinión pública no puede ser otra cosa que expresión de la pluralidad de voces que entran en el diálogo político. De lo que se trata, en primer término, pues, es de hablar, de contrastar pareceres acerca de cómo conviene abordar los problemas de convivencia que, indudablemente, tenemos en común.

Acostumbrados como estamos a la racionalidad instrumental, hemos trasladado este modo de pensar a la misma actividad política, y pensamos que lo único importante en este terreno son los resultados. Con ello olvidamos que la política no es técnica, sino praxis; que los resultados pueden ser importantes, pero que el modo de conseguirlos es esencial. Y que este modo no puede prescindir de la palabra. Es así como justifica Aristóteles la naturaleza política del hombre: señalando que está dotado de palabra, con la que hablar acerca de lo justo y lo injusto. Lo hacemos de manera natural. Pero la naturalidad de este comportamiento se ve amenazada cuando se nos impone –ya con la excusa de un extraño respeto a la auto-

4. "(...) To be sure, the men living on the American frontier also belonged to the people for whom the new body politic was devised and constituted, but neither they nor those who were populating the settled regions ever became a singular to the founders. The word 'people' retained for them the meaning of manyness, of the endless variety of a multitude whose majesty resided in its very plurality. Opposition to Public Opinion, namely to the potential unanimity of all, was therefore one of the many things upon which the men of the American Revolution were in complete agreement. They knew that the public realm in a republic was constituted by an exchange of opinion between equals, and that this realm would simply disappear the very moment an exchange became superfluous because all equals happened to be of the same opinion". H. ARENDT, *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1963, pp. 88-89.

nomía ajena, ya apelando a un supuesto deber moral de identificarse con la voluntad general– el artificio de la neutralidad ética tan pronto salimos a la calle. Llegados a este punto, el liberalismo y el republicanismo rousseauniano, comienzan a ir de la mano.

Mi opinión es que si el fantasma de la neutralidad dejara de ejercer su poderosa influencia sobre las mentes de los ciudadanos, el pluralismo ético no tendría por qué abocar a la fragmentación social. Así lo percibía ese gran liberal que fue Tocqueville, después de observar atentamente la vida política americana. Entendía Tocqueville que el individualismo americano no constituiría un serio peligro para la cohesión social mientras los ciudadanos siguieran haciendo uso de sus libertades políticas, mientras siguieran participando activamente en la vida pública[5].

La experiencia política americana es, me parece, un punto de referencia luminoso cuando tratamos la cuestión del pluralismo. Cuando me refiero a la experiencia política americana no quiero decir únicamente las instituciones políticas –por mucho que éstas se hayan demostrado extraerdinariamente eficaces para dar amparo a gentes de procedencia bien diversa–; más bien quiero decir los hábitos de participación política que Tocqueville pudo admirar en los Estados Unidos en torno a 1830, expresión de un republicanismo enteramente diverso al de Rousseau, y que se explica mejor volviendo los ojos a Aristóteles, a Montesquieu o a los pensadores de la ilustración escocesa[6]; un republicanismo que lleva a cada individuo a considerar que el espacio público es suyo, y a manifestarse en este sentido allí donde percibe cualquier restricción de su derecho.

En la medida en que el pluralismo ético contemporáneo supone una radicalización de aquél individualismo, el riesgo de disgregación social entrañado en él puede ser afrontado con la misma terapia: ejercicio de las libertades políticas, comenzando por la libertad de expresión, para lo cual

5. Cf. A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, vol. I, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

6. "What the idea of civil society meant to the thinkers of the Scottish Enlightenment was thus primarily a realm of solidarity held together by the force of moral sentiments and natural affections. Natural affections, which bound societies together… emerged from a happy confluence of reason and benevolence, which allowed us to put the good of the whole above the good of the parts and so the public or social good above our individual interests. The whole force of the civil society tradition is in fact aimed against any restriction of reason to what we would now call, following Max Weber, instrumental rationality (…) I would like to submit that it is precisely in his rejection of the fundamental premises of the civil society tradition that Hume is to be understood as the precursor of later liberal thought (…)". A. SELIGMAN, *The idea of civil society*, The Free Press, New York, MacMillan, Inc., 1992, p. 33.

es preciso liberarse de la restricción mental de lo "políticamente correcto": si no se escamotearan a la opinión pública los problemas que están en la mente de todos pero que, por corrección política, nadie discute; si no tuviéramos dificultad en hablar abiertamente y desde nuestra perspectiva particular de los problemas que, en nuestra opinión, afectan a la convivencia, el pluralismo ético dejaría de ser un problema, porque hablaríamos de cosas concretas, no de visiones globales del mundo. Sin apenas darnos cuenta estaríamos haciendo algo juntos, estaríamos trabajando, cada uno desde su perspectiva, por el bien común. Y es sólo porque, después de todo, es esto lo que hacemos, por lo que, mal que bien, la sociedad se mantiene unida.

Con todo se podría hacer mejor. Igual que se puede hacer peor. Se hace peor, por ejemplo, cuando se persiguen los objetivos que cada cual desde su perspectiva limitada –toda perspectiva lo es– considera justos, por medio de la violencia. En este contexto no es ocioso recordar que si hay algo que el bien común excluye categóricamente esto es, precisamente la violencia, porque, como observa Hannah Arendt, la violencia excluye la razón y la palabra[7]. Por eso no puede admitirse que la guerra sea "la continuación del discurso parlamentario por otros medios"[8]. Quien eso afirma tiene de la política una idea meramente instrumental; para él la política sería técnica, no acción. Y, como técnica, finalmente asunto de unos pocos expertos, encargados de liberar al resto de los ciudadanos de la engorrosa tarea de dirigir sus vidas.

Porque la violencia es precisamente la negación de la política, por eso el enfrentamiento violento está excluido de ámbito de la política, pero no así el enfrentamiento verbal. Lejos de esto, la ausencia de controversia, de suyo un resultado natural de la pluralidad humana, sería el signo más claro de que falta vitalidad política. Por lo demás, controversias auténticas, sobre cuestiones sustantivas y no meramente procedimentales, son justamente lo que más necesitamos para reintroducir en el discurso público referencias éticamente significativas, que permitan repoblar el espacio social de actitudes y argumentos diferentes de aquellos a los que nos tiene acostumbrados la racionalidad instrumental.

A nadie se le escapa, en efecto, que para promover un diálogo semejante se requiere de algo más que palabras: se requiere de un alto grado de

7. Cf. H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1958. Edición castellana: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1993.

8. R. Dahrendorf. Citado por R. SPAEMANN en *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1991.

compromiso cívico y la puesta en práctica de bastantes virtudes. Apuntando esto no queremos decir en modo alguno que el compromiso político constituya automáticamente una garantía ética (a menudo –tan escarmentados estamos– nos sentimos inclinados a pensar lo contrario). Con todo, es evidente que la vitalidad política de un país es un signo claro de que las personas no permanece encerradas en la esfera de su vida privada, y esto es, de por sí, un signo de crecimiento ético.

Por lo demás, que el compromiso político de un ciudadano concreto responda a la búsqueda de su interés privado no le descalifica de suyo desde un punto de vista ético; desde este punto de vista, en efecto, lo que importa en primer término es que, mientras persigue sus intereses, no quebrante las exigencias de la justicia y la solidaridad. A este respecto conviene recordar que la virtud no es un bien entre otros bienes; sino el modo adecuado de perseguir los demás bienes; que no consiste, por tanto, en hacer unas cosas y evitar otras, sino en hacer unas cosas de cierta manera, sin pararse a pensar siquiera en la posibilidad de hacer ciertas otras (aquellas que la tradición moral reconoce como actos intrínsecamente malos). En última instancia no es malo perseguir los propios intereses, si por esto se entiende perseguir el bien individual. Todos lo hacemos. Malo sería perseguirlos al margen o por encima de cualquier otra consideración. Así, la diferencia la marca el perseguirlos justa o injustamente (por ejemplo a costa de los fondos públicos).

Sin duda, lo relevante desde un punto de vista político no son tanto las intenciones o sentimientos que inspiren una acción como las palabras pronunciadas y las obras realizadas. Pero incluso en este sentido es manifiesto que unas y otras, tanto por lo que suponen como por lo que manifiestan, requieren de todos –de los que gobiernan porque gobiernan, de los gobernados, porque de ellos depende el mismo control del gobierno– algo más que una ética mínima. Requiere una ética de virtudes.

4. UNA ÉTICA DE LA VIRTUD PARA LA SOCIEDAD PLURALISTA

De esto se sigue cuál es, en mi opinión, el concepto de ética que debe ser rescatado en el contexto de una sociedad pluralista: no una ética mínima, sino una ética de virtudes. El inconveniente que presenta esta pro-

puesta es que, al menos de entrada, parece menos adecuada al carácter multicultural de nuestras sociedades que las propuestas minimalistas.

En lo que sigue me propongo mostrar que, en contra de lo que pudiera parecer, tanto desde un punto de vista teórico como desde un punto de vista práctico, la ética de la virtud responde mejor a las exigencias del *ethos* contemporáneo de lo que puede hacerlo la ética mínima.

Por lo demás, me parece evidente que incluso los valores más apreciados en el discurso ético contemporáneo sólo resisten el contacto con la realidad si dejan de ser valores abstractos y se convierten en virtudes. En efecto: si la tolerancia no es vista bajo esta perspectiva –como una virtud– pronto llega a no ser más que un eufemismo pensado para designar un estado de indiferencia recíproca. Igualmente: si la justicia no es vista primariamente como virtud, es decir, como un hábito de nuestra voluntad, por el que queremos de manera estable que cada uno reciba lo suyo, incluso cuando esto va en detrimento de nuestros intereses, entonces el término se desvirtúa hasta el extremo de quedar únicamente para designar una profesión específica, por lo demás molesta: la de los que "hacen justicia". En cualquier caso, en el espacio público no reinaría una ética mínima, porque no reinaría propiamente la ética, sino otras cosas. O la tolerancia y la justicia son virtudes o, desde el punto de vista ético, no son nada.

Pero para ver la tolerancia y la justicia como virtudes, lo cual supone incorporarlas como actitudes estables, se necesitan algo más que razones. Llegados a este punto, el problema básico de la enseñanza de la ética sería, efectivamente, el apuntado por Platón: ¿se puede enseñar la virtud?, ¿se puede enseñar a ser buenos? En esta línea, entiendo que la indicación aristotélica, según la cual para llegar a ser buenos son necesarios, naturaleza, razón y hábitos[9], tiene la virtualidad de ofrecernos simultáneamente

9. "Por consiguiente, hay que examinar esto: cómo un hombre se hace bueno, pues aun en el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, será preferible esto último, pues la bondad de todos sigue a la de cada uno. Ahora bien, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón. Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia lo mejor. Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen el uno con el otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera". ARISTÓTELES, *Política*, VII, 13, 1332 a-b.

una respuesta a esa pregunta y una clave para comprender en sus justos términos el cambio operado en la filosofía moral moderna.

Pues si a menudo se oye decir que la filosofía moral moderna es racionalista, tener presente la indicación de Aristóteles nos ayuda a comprender mejor en qué consiste dicho racionalismo, a saber: en aspirar a constituir la filosofía moral en una ciencia similar a las demás ciencias, insistiendo sobre todo en la función de la razón argumentativa, en detrimento de la naturaleza y de los hábitos.

Es verdad que esta visión de la ética –presente sobre todo en los autores racionalistas– fue duramente criticada por Hume, quien acertó a darse cuenta de la insuficiencia de la razón teórica en el plano de la motivación práctica. De ahí que el propio Hume optara por una ética de los buenos sentimientos, persuadido como estaba de la incompetencia práctica de la razón, de su papel instrumental respecto de lo que, a su juicio, era la única fuente de motivación posible: las pasiones.

Es conocida la oposición de Kant a este planteamiento, así como su intento de recuperar el carácter práctico de la razón. Sin embargo, todo lo que Kant pudo hacer, una vez que había expulsado la naturaleza del terreno de la moral, fue constituir a la razón pura en una instancia inmediatamente práctica, asumiendo el deber como el hecho moral originario[10]. Desde entonces la ética de inspiración kantiana ha tenido que enfrentarse una y otra vez a la objeción formulada por las llamadas "éticas teleológicas" su incapacidad para la motivación moral.

Por su parte, las éticas teleológicas, que heredan de Hume un concepto de razón puramente instrumental, han tenido que defenderse a su vez de la objeción que, entre otros, les dirigen los deontologistas: al reducir la razón práctica a razón instrumental, manifiestan una poderosa tendencia a pasar por alto el carácter intrínsecamente malo de ciertas acciones, y con ello a instrumentalizar al hombre para fines muchas veces abstractos.

En todo caso, y más allá de las críticas que se dirigen entre sí los partidarios de una u otra postura, ambas tienen en común una cosa: reducir la ética a su dimensión racional, con el riesgo que ello conlleva en el plano de la enseñanza: olvidar que la enseñanza de la ética no puede reducirse únicamente a la instrucción racional, sino que ha de tomar en consideración la naturaleza y los hábitos.

10. Cf. Capítulo III, "El Faktum de la razón".

Seguramente en este contexto tiene utilidad distinguir nuevamente el plano práctico-existencial, en el que se desarrolla la conducta y el plano filosófico-práctico, que es el propio de la ética como disciplina que tiene reservado un lugar en el mundo académico. Es útil distinguir, porque parece evidente que, como disciplina académica, la ética no puede ir más allá de la instrucción racional, entre otras cosas porque ello supondría una injerencia indebida en la conducta ajena. Con todo, ello no debe hacer olvidar que la ética filosófica, es, por sí misma, una disciplina controvertida, que acusa la irrefrenable tendencia a reflexionar sobre sus propios supuestos, y que, precisamente por ello, está en su derecho cuando plantea la necesidad de acompañar la instrucción racional con una conducta que incorpore los principios del razonamiento moral: lo que Aristóteles denominaba “buenas costumbres”.

4.1. *Acerca de las “buenas costumbres”*

Sin embargo, permanece en el aire la cuestión de cuáles son “las buenas costumbres” que han de acompañar la reflexión teórica sobre la moral. ¿Acaso podemos sentar de modo universal cuáles son estas buenas costumbres?

La respuesta, evidente por lo demás, es que no, aunque en esta línea parecen discurrir los que ven en la globalización algo más que un proceso económico. De cualquier forma, es cierto que lo que llamamos “buenas costumbres” varían de una cultura a otra. Es cierto, con otras palabras, que la ética se incorpora en una cultura. Con todo, el calificar de buenas unas costumbres y no otras, en el contexto de cualquier cultura, obedece a los mismos principios. Esta es una tesis filosófica, que, precisamente por tener el carácter de primer principio, no admite demostración empírica. Pero es una tesis que, presupuesta la experiencia del bien, así como un análisis metafísico de esta experiencia, encuentra un refrendo ontológico en la teleología de la naturaleza. A los que encuentran excesivamente prematura o extemporánea la apelación a la metafísica, se les puede decir que es una tesis que, más allá de ese refrendo ontológico, puede argumentarse adoptando lo que Spaemann designaría un punto de vista “pragmático-trascendental”, pues es patente que la negación de unos principios prácticos comunes a todos los hombres, en la medida en que equivale a negar la uni-

dad de la naturaleza humana, es algo que entrar en palmaria contradicción con las expectativas que manifestamos una y otra vez en la práctica cuando persistimos en el intento de tratar a seres humanos de otras culturas, y establecer una comunidad con ellos, o valoramos como un fracaso el no alcanzar este fin.

Ahora bien: ¿cuáles son estos principios? No los "derechos humanos", ni cualesquiera valores abstractos, sino los fines de las distintas virtudes, que al decir de Tomás de Aquino, son conocidos de manera habitual por medio de un hábito natural llamado sindéresis[11]. Este hábito opera en el plano de la acción de un modo análogo a como lo hace el principio de no contradicción en el plano teórico: así como el conocimiento habitual de este principio nos capacita para reconocer una contradicción mientras hablamos o escuchamos un discurso, así también, la sindéresis nos permite reconocer, mientras actuamos, qué acciones de las nuestras entran en contradicción con el bien humano.

Sin duda, en la medida en que el bien humano –ejemplificado en el hombre bueno– aparece de manera distinta en las distintas culturas, la percepción moral también será diferente en cada una de ellas. Pero estos distintos modos de percibir el bien humano no suponen una diversidad en los principios de las virtudes, puesto que a fin de cuentas éstas no son sino modos de acción, que de hecho pueden adoptar formas diversas según las culturas, pero que en última instancia traducen unas mismas disposiciones en el agente. La gratitud o la generosidad pueden tener manifestaciones diversas en las distintas culturas, y es tarea de la antropología sociocultural hacer comprensibles tales manifestaciones a los ojos del observador occidental. Pero gratitud y generosidad son disposiciones que perfeccionan al hombre sea cual sea su cultura.

En este contexto conviene no olvidar que, tal y como sugiere la etimología de la palabra, la cultura hace referencia al cultivo de la naturaleza, no a su destrucción[12]. Así, afirmar que la naturaleza del hombre es cultural no equivale a mantener la identidad de cultura y moral; significa únicamente que la percepción del bien humano adquiere en cada cultura unos perfiles particulares, de una manera semejante a como dentro de una

11. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, QQ. pp. 16 y 17: la sindéresis y la conciencia, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González, Pamplona, 1998.

12. "Cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza abolida". R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 245.

misma cultura personas de distintos temperamentos se aproximan de manera diversa a un mismo asunto.

4.2. *La referencia a la "naturaleza"*

Soy consciente de que, llegados a este punto, y habiendo introducido en el discurso la apelación a la naturaleza, he destapado la caja de Pandora, y no tengo más remedio que decir una palabra al respecto, pues es posible que no haya otro concepto más denostado por la filosofía moral moderna: tanto que uno podría verse tentado a prescindir de él, lo cual sería, en mi opinión, una tremenda equivocación en todos los casos, pero especialmente el que nos ocupa: pues si no hay una naturaleza, la moral será convencional, y no hay modo de distinguir educación de manipulación.

Y dicho esto, me limitaré a señalar que bajo el término "naturaleza" entiendo lo que entendía Aristóteles por "órexis", deseo, apetito donde podría incluirse la referencia tanto a las tendencias e inclinaciones que el hombre comparte con los demás seres como las específicamente suyas. Como es sabido, Tomás de Aquino se sirve de una similar clasificación de las inclinaciones naturales para desarrollar su doctrina de la ley natural en el célebre artículo 2º de la cuestión 94 de la *Suma Teológica*[13]. En este

13. "(...) El primer precepto de la ley es éste: 'el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse'. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano. Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal de lo contrario, sílguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayude a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación a bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la

contexto, sin embargo, no quisiera continuar en esta dirección, porque comprender en sus justos términos el planteamiento de Santo Tomás llevaría más tiempo del que disponemos. Me interesa, en cambio, llamar la atención sobre el concepto de naturaleza entendido como apetito, y mostrar su relación con otro concepto aristotélico: el de "virtud natural", por contraposición al de "virtud moral". Pienso que utilizar este par de conceptos presenta menos inconvenientes porque nos sitúa más rápidamente en el terreno de la experiencia, y porque previene mejor el riesgo de interpretar la ley natural en clave naturalista, que es casi una tentación inevitable cuando el que lee a Santo Tomás concede estatuto real a la distinción de razón (con fundamento en la realidad) de la que se sirve el Aquinate en aquel lugar[14].

El lenguaje aristotélico mantiene su cercanía a la experiencia. Y así, cuando Aristóteles habla de virtud natural cabe entender por ello la disposición natural a la realización de un tipo determinado de obras buenas: por ejemplo, hay personas que de modo natural tienen una tendencia al orden, de tal forma que si se las deja a su aire, enseguida se ponen a ordenar todo lo que encuentran a su paso. No es lo más frecuente. Pero quien más quien menos todos tenemos algunas virtudes naturales. Lo interesante es notar que, si falta la dirección de la razón, las mismas virtudes naturales pueden resultar perjudiciales, llegando incluso a cambiar la naturaleza misma del acto. Y así, una persona que no calibre con la razón las circunstancias que le rodean, puede actuar llevado por un impulso de generosidad, realizando sin embargo un acto de despilfarro o de injusticia. Porque la verdadera definición de los actos la otorga su puesta en práctica,

ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto". S. Th. II-II ae, Q. 94, a. 2, sol.

14. Por lo demás, Santo Tomás no deja dudas acerca de su postura: en el artículo inmediatamente posterior se pregunta: "Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?" Y responde afirmativamente, si bien introduciendo una distinción no exenta de relevancia: "si los consideramos en cuanto virtuosos, todos caen bajo la ley natural. Ya dijimos, en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma: por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente. Si, en cambio, consideramos los actos virtuosos en sí mismos o según su especie, no todos ellos son de ley natural. Porque hay muchas acciones virtuosas que no responden de manera inmediata a una inclinación natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien". S. Th. II-II ae, Q. 94, a. 3, sol.

y ésta ya no es resultado de la pura naturaleza, sino que resulta de la intervención de la razón sobre la disposición natural. Cuando esto sucede –y puede suceder, porque nuestra naturaleza sensible está abierta a una continuación racional–, la disposición moral existente en nosotros por la sindéresis, se abre paso realmente, y modela nuestro carácter perfeccionándolo con la virtud moral.

"Las virtudes, dice Aristóteles, no se producen por naturaleza, ni contra la naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre" (EN, II, 1, 1103 a 24-26). Porque tal aptitud existe, la formación moral no es manipulación, sino actualización de potencialidades: proceso por el cual un hombre se hace un buen hombre, sea cual sea su cultura, por mucho que en cada una los modos de acción virtuosos –la gratitud, la generosidad, la hospitalidad, etc.– adquieran unas manifestaciones determinadas, por mucho que la percepción del bien humano tienda a destacar unos modos sobre otros: si la cultura ha de ser consistente ha de cuidar, igual que los hombres individuales, la integración armónica de las distintas dimensiones humanas, y ha de hacerlo en unos términos que favorezcan el crecimiento de las personas.

4.3. *Virtud y ley natural*

De lo anterior se desprende que, desde un punto de vista teórico, apostar por una ética de virtudes en el contexto de una sociedad como la nuestra no es menos respetuoso con la pluralidad cultural de lo que lo pueda ser la ética mínima. Incluso diría que lo es más: pues mientras que la ética mínima, bajo la apariencia de neutralidad, favorece de hecho un espacio público monopolizado por la racionalidad instrumental, la ética de la virtud busca promover el crecimiento humano desde dentro, impulsando, también desde dentro, el fortalecimiento de cualquier cultura sin discriminación de cualquier género. La ética de la virtud hace esto, precisamente en la medida en que parte de la aceptación de la base natural sobre la que descansa la consistencia de cualquier cultura, y busca promover, desde ahí, el crecimiento de las personas que comparten ese estilo de vida.

Asumiendo esa base natural –lo cual significa excluir, como incompatibles con la virtud, los llamados actos intrínsecamente malos–, la ética de la virtud, al menos tal como algunos la entendemos, asume indirectamente

la doctrina clásica de la ley natural, pero evitando sus formulaciones más normativas y subrayando su carácter práctico. De este modo se encuentra también en condiciones inmejorables para secundar el ideal de autenticidad que, según apuntábamos antes, forma parte esencial del *ethos* contemporáneo: un ideal que busca hacer justicia al carácter singular e irrepetible de la propia existencia, que no se da por satisfecho con la apelación a una moral abstracta y que lógicamente queda un tanto defraudado con la reducción de la moral a una serie de preceptos abstractos.

En este punto me parece importante notar que la doctrina tomista de la ley natural se distinguía de las versiones neoescolásticas y racionalistas que la siguieron precisamente porque se hacía eco de la dimensión práctica de la razón en unos términos semejantes a los de Aristóteles, dejando espacio, por consiguiente, a la aristotélica noción de "verdad práctica".

Pienso que continúo una sugerencia de Fernando Inciarte[15] cuando veo en la rehabilitación de la "verdad práctica" un modo de asumir las virtualidades implícitas en el ideal moderno de autenticidad, corrigiendo el subjetivismo del que a menudo se rodea este ideal.

5. Autenticidad

Para ser auténtico, en efecto, no basta con secundar la voz de la naturaleza, sobre todo cuando el eco de dicha voz resuena en nuestros oídos en unos términos tan ambiguos o contradictorios como los de Rousseau. Para ser auténtico es preciso, en cambio, obrar de acuerdo con la verdad que uno conoce, sin olvidar, entre tanto, que nuestro conocimiento de la verdad es progresivo, tiene lugar en el tiempo, y a menudo se nutre de la experiencia del error. En este sentido se debe también a Inciarte el haber destacado que hablar de "recta razón" no tiene nada de redundante, puesto que la rectitud de la razón en el campo de lo práctico consiste, precisa-

15. En muchos lugares ha tratado Inciarte el tema de la verdad práctica. Cf. "Theoretische und praktische Wahrheit", en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. II, Rombach-Verlag, Freiburg 1974. Hrsg. von M. Riedel; "Practical Truth", en *Veritá e Morale*, Roma 1986; "Discovery and Verification of Practical Truth", en *Festschrift für E. Anscombe u. P. Geach*, Linacre Studies in Bioethics. An Annual Review, 1994.

mente, en el esfuerzo constante por corregirse a sí misma: la razón recta es una razón correcta, corregida sobre la marcha[16].

En esa medida, el ideal de la autenticidad puede y debe asociarse a la imagen del hombre que busca la verdad, una imagen que en mi opinión hace justicia simultáneamente al carácter histórico y meta-histórico de la vida humana (y que no por casualidad desempeñaba un papel tan fundamental en la principal novela de Walker Percy, *The moviegoer*)[17].

Y es que en tiempos como los nuestros, por un lado tiempos plurales, por otro, tiempos de sincretismo cultural (y en esa medida homogéneos), es fácil que los puntos de referencia tradicionales entren en crisis, sin más porque lo hace la respectiva tradición cultural. Son tiempos confusos, pero a la vez tiempos en los que, el mismo contraste, nos invita constantemente a redefinir nuestra identidad en los términos más congruentes con la nueva situación.

El criterio con que lo hagamos no puede ser el pasado, ni tampoco el futuro. El criterio mismo no puede ser puramente temporal. Según lo entiendo, el criterio "lo llevamos puesto", y se encuentra implícito en la mención que hemos hecho a la verdad práctica, que no es sino una manera de referirse a la consistencia que han de guardar nuestras acciones con las exigencias de sentido que dimanan de nuestra naturaleza. Pues, por racionales, somos seres abiertos a la verdad, y es la verdad lo que buscamos incluso cuando nos equivocamos. En cuanto a la capacidad para discernir lo verdadero de lo falso, ésa la tenemos por naturaleza, por mucho que a la naturaleza le cuesta abrirse paso cuando la confusión es muy grande o la búsqueda de la verdad es poco intensa.

En cualquiera de los dos casos, sin embargo, la tarea de la filosofía es introducir claridad y alentar la búsqueda. Pienso que desde esta clave se debe plantear actualmente la enseñanza de la ética. Parece un asunto sencillo pero esconde, en realidad, una profunda exigencia.

Pues, de una parte, introducir claridad en el actual panorama ético es algo que no puede hacerse sin tomar en consideración la historia de la ética, pero al mismo tiempo es esencial no perder por un instante la perspectiva propiamente filosófica, que es, como acertadamente observa

16. Cf. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1973.

17. Cf. A. M. GONZÁLEZ, "El hombre como buscador: una lectura práctico-existencial de la *Fides et Ratio*", en *Anuario Filosófico*, XXXII/3, 1999, pp. 663-688.

Manent[18], la perspectiva que toma en cuenta la naturaleza misma de las cosas (en este caso, de la razón práctica). Eso significa tomar en cuenta, ante todo, que los principios éticos se encuentran ya en nosotros. Que se trata tan sólo de sacarlos a la luz, si se quiere, de activarlos. El camino –el método– escogido para ello puede ser muy variado.

Entiendo que en nuestras actuales circunstancias puede ser útil conjugar un planteamiento histórico, en el que se exponga lo que ha sido la reflexión ética hasta el momento, con un sistemático, sin ceder unilateralmente a ninguno de ellos: porque el planteamiento histórico únicamente no nos enfrenta con profundidad a la actualidad –perennidad– de los problemas éticos, mientras que un planteamiento exclusivamente sistemático se enfrenta a importantes inconvenientes retóricos, el primero de los cuales es, seguramente, la sospecha de adoctrinamiento. Por eso es positivo conjugar ambos planteamientos con el uso del método dialéctico, con el que resulta posible, además, intentar cubrir de un modo más directo, el segundo de los aspectos que, a mi entender, constituyen la clave de una ética contemporánea: alentar la búsqueda de la verdad en el orden teórico y práctico.

Combinar el uso de las exposiciones sistemática e histórica así como el empleo del método dialéctico, en la medida en que lo requiera el público presente, eso es lo propio del maestro. Por mi parte entiendo que sería tedioso dar muchas más indicaciones. Después de todo, la enseñanza, y por supuesto la enseñanza de la ética, es un arte, y un arte difícil.

18. Cf. P. MANENT, *The city of man*, New French Thought, Princeton University Press, New Jersey, 1998.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abbà, 43
Alvira, 47n, 59n, 81n
Annas, 35n, 61n, 125n
Anscombe, 35n, 39n, 62n, 64, 128, 150, 151, 151n, 162, 195n
Apel, 130, 133
Aquino, Santo Tomás de, 7, 11, 29, 30, 32, 40, 41, 41n, 42, 43, 43n, 45, 46, 47, 48, 48n, 50, 53, 55, 57, 57n, 59, 60, 63n, 64, 65, 65n, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 112, 113, 114, 115, 115n, 116, 119n, 120, 124, 126n, 142, 151, 160, 162, 170, 171, 191, 192, 193, 193n
Aranguren, 118n
Arendt, 184, 186
Aristóteles, 7, 11, 18, 20, 20n 23n, 24, 25, 25n, 26, 29, 30, 30n, 31, 31n, 33, 35, 36, 36n, 37, 37n, 38, 38n, 40, 40n, 41, 41n, 43, 44n, 45, 46, 47, 47n, 48, 48n, 49, 49n, 50, 53, 57, 60n, 61, 63n, 64, 65n, 66, 67, 67n, 69, 71, 74, 75, 104, 105, 115, 119n, 123, 125, 126, 128, 129, 132, 141, 142, 150, 151, 160, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 169n, 173, 175, 176, 177, 183, 184, 185, 188, 188n, 189, 190, 192, 193, 193n, 194, 195
Arregui, 67n
Averroes, 112, 113
Ayer, 29n
Baier, 151n
Beck, 96n, 100
Benhabib, 160
Bentham, 127n, 130
Berlin, 127n, 130n
Bermúdez, 121n, 127n
Bobbio, 160
Carr, 151n
Carrasco, 28n
Casey, 151n
Cicerón, 26, 27
Clarke, 86, 124
Cortina, 50n, 118n
Crisp, 151n, 160n
Crusius, 92n
Cudworth, 86
Curran, 62n, 63n

Darwall, 15, 15n, 17, 18n, 147, 151, 161n, 164n, 165n
De Finance, 39n
De Lubac, 43n
Descartes, 53, 83, 84, 84n, 85
Dews, 117n, 130n, 134n
Durkheim, 125
Ebeling, 135n
Elders, 82n
Elliot, 154, 154n, 155, 155n
Escrivá, 46n
Essen, 160n
Finnis, 59, 59n, 60, 61, 77, 77n, 78, 78n, 86n, 124n
Fletcher, 138n
Foot, 161, 161n, 142n, 151n, 161n
Forst, 51n, 123n
Gallagher, 38n, 39n, 41n
Geach, 39n, 62n, 151n, 195n
Gerhardt, 86n, 92n,
Gilligan, 149, 157, 158n, 164
Gómez Lobo, 57n, 59n
González, A.M. 57n, 115n, 122n, 126n, 127n, 132n, 140n, 171n, 191n, 196n
González Sáez, 137
Grisez, 59, 60, 124n
Gutiérrez, 131n
Habermas, 14, 117n, 129n, 130, 133, 133n, 134, 135, 143, 143n, 148, 149n
Haldane, 151n
Hall, 42n, 43n, 44n, 45n
Hansmann, 128n
Hare, 29n
Hedwig, 46n
Hegel, 14n, 19, 20, 21, 21n, 22, 108, 108n, 109n, 110, 111, 117, 126, 129, 129n, 139n, 143n, 145, 148
Heidegger, 49n, 139, 139n, 140, 141
Held, 164
Henrich, 12n, 92n, 93, 95, 104, 109n
Hesíodo, 37n
Homero, 37n
Hume, 8, 11, 20, 25, 25n, 30, 54, 55, 58, 59, 81, 86, 87, 88, 88n, 89, 90, 91, 91n, 96, 111, 121, 124, 151, 151n, 160, 161, 185n, 189
Hursthouse, 151n
Hutcheson, 8, 89, 89n, 90, 90n, 92n
Inciarte, 38n, 39n, 47, 51n, 60n, 62n, 106n, 127n, 195, 195n, 196n
Innerarity, 196n
Jaffa, 35n, 41n, 43n
Jaggar, 152n, 157n
Janssens, 63n
Jenófanes, 37n
Jensen, 60
Kant, 8, 12, 18, 18n, 20, 20n, 21, 22, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 36, 47, 59, 66, 83, 86n, 90, 91, 91n, 92, 92n, 93, 94, 95, 96, 96n, 97, 98, 99, 100, 100n, 101, 102, 103, 104, 104n, 105, 105n, 106, 106n, 107, 108, 108n, 109, 109n, 110, 110n, 111, 113, 114, 115, 116, 117,

118, 120, 123, 126, 127, 128, 129, 129n, 130, 131, 131n, 135n, 136, 137, 143n, 144, 151, 151n, 153n, 160, 160n, 161, 189
Kaulbach, 86n, 109, 110, 110n, 129n
Kierkegaard, 138, 140n
Kleber, 43n
Kluxen, 44, 44n, 56, 76, 77n, 82n
Kohlberg, 149
König, 131n
Krämer, 132n
Kutschera, 18n
Lenk, 121n, 122n, 126n, 131n, 143n
Lèvinas, 49n, 126, 139, 140n, 141
Llano, 47, 79
Locke, 81, 131n
Löw, 38n, 54
MacIntyre, 14, 36n, 47, 141, 142, 142n, 143, 150, 151n, 161, 161n, 162
Manent, 197
Maritain, 65n
Martin, C., 58n, 67, 75n
Martineau, 164n
Martínez Navarro, 118n
Mason, 151n
Mauri, 142n
May, 124n
McDowell, 37n, 163, 165n
McInnerny, 40, 40n, 56n, 57n, 59, 60, 65n, 71, 72n, 75n
Mill, 18, 18n, 28, 28n, 30, 55, 63n, 127n, 130, 130n, 131, 131n
Millán Puelles, 47, 60, 72
Montesquieu, 185
Moore, 23, 23n, 29n, 48n, 59, 71n, 79n, 80, 80n, 81, 121, 121n, 122, 127n
Moxter, 129n
Mulhall, 51n
Mulladhy, 62n
Murdoch, 33, 151n
Naus, 67n, 76, 76n
Nelson, 62n, 64n
Nietzsche, 12, 18n, 137, 137n, 138, 138n, 139, 140, 140n, 141, 142, 143, 149, 149n, 150,
Nussbaum, 37n, 38n, 47n
O'Neill, 160n
Parsons, 157n
Patzig, 148
Percy, 176, 176n, 179, 196
Pero Sanz, 64n
Piaget, 149
Pieper, A., 15, 16n, 17, 18, 22, 23n, 60, 118n, 121n
Pieper, J., 124n
Pinckaers, 124n
Platón, 23, 24, 25n, 36n, 37n, 50, 50n, 126, 132, 151, 171, 175, 188
Polo, 46n, 137n
Porter, 82, 82n
Prauss, 92n, 104, 104n, 105n, 106n, 108, 108n, 135n, 139n
Prichard, 29n
Prior, 36n

Quevedo, 37n
Rachels, 144n
Rath, 129n
Rawls, 18, 123n, 130, 143, 157,
Rhonheimer, 41n, 58n, 60, 77n, 79, 79n, 143
Ricken, 118n
Riedel, 137n, 195n
Ropohl, 121n, 122n, 126n, 131n, 143n
Rorty, R., 103, 104, 126, 136, 136n, 140, 140n, 141, 141n
Rorty, A., 37n, 40n
Ross, 29n
Rousseau, 92, 92n, 185, 195
Russell, 121n, 122n, 123n
Santos, 33, 118n, 139n
Scheleirmacher, 129, 129n
Scheler, 27, 28, 29, 29n, 97, 97n, 127n, 139
Schelling, 129
Scholz, 62n
Schopenhauer, 137n, 149, 149n, 150, 153n
Schröer, 26n
Seligman, 185n
Sherman, 151n
Sidgwick, 86, 86n, 127n
Simmel, 149n
Simpson, 40n, 60n, 71n, 80n, 81, 122
Singer, 103
Slote, 151n, 163, 164n,
Sócrates, 17, 23, 24, 33, 48n, 50n, 78, 121
Spaemann, 16n, 17, 17n, 38n, 40n, 45n, 48n, 50n, 54, 59n, 79n, 81, 115n, 120n, 124n, 127n, 136n, 140, 140n, 186n, 190, 191n
Spinoza, 83, 84, 84n,
Steutel, 151n
Stevenson, 29n
Swift, 51n
Taylor, 129, 129n, 132n, 139n, 140n, 177
Thiebaut, 119n
Tocqueville, 140n, 185
Tugendhat, 123n
Vetlesen, 158n
Von Wright, 142
Wadell, 43n, 62n
Wald, 46n
Wallace, 142n
Weber, 126, 135, 185n
Wieland, 58n, 69n, 124n
Williams, 34
Wittgenstein, 29n, 48n, 132, 136, 137
Wolff, 54, 85, 85n, 86, 90, 92, 92n
Wollaston, 86
Wollstonecraft, 157n